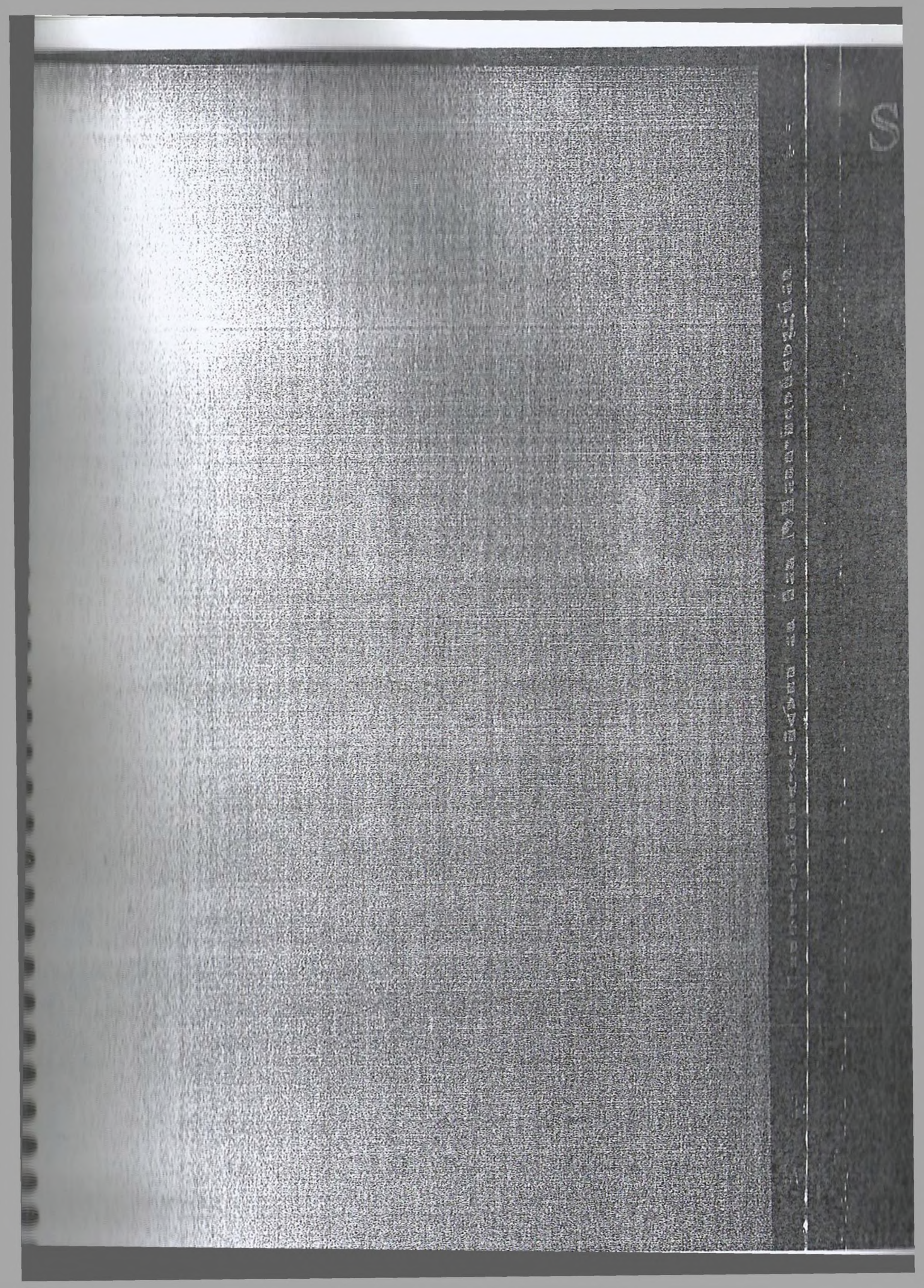


UBSIDIA THEOLOGICA

# Introducción a la Mariología

*Manfred Hauke*

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MANFRED HAUKE

# INTRODUCCIÓN A LA MARIOLOGÍA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • MMXV

Título original: *Introduzione alla Mariologia* (Eupress FTL, Lugano 2008)
Traducción del italiano por José Antonio Santiago García


Añastro, 1 - 28033 Madrid
Telf. 91 343 97 91
www.bac-editorial.com

Depósito legal: M-4000-2015
ISBN: 978-84-220-1792-9

Preimpresión: BAC
Impresión: Grupo Impresa, Herreros, 42, Getafe (Madrid)
Impreso en España. Printed in Spain

Diseño de cubierta: BAC

# *ÍNDICE GENERAL*

*Págs.*

## *PREFACIO PARA LA EDICIÓN ESPAÑOLA*

España dispone de un precioso patrimonio para favorecer el amor a la Madre de Dios, sea en la devoción que en la ciencia teológica. El presente libro tiene en cuenta este tesoro, pero proviene del trabajo del autor como miembro y presidente de la Sociedad Alemana de Mariología *(Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Mariologie)* y como profesor de dogmática en la Facultad teológica de Lugano, en la Suiza de lengua italiana. El núcleo del texto se remonta a un curso de Mariología para un grupo internacional de estudiantes de teología del primer ciclo. El estudio se dirige a quien desea tener una introducción a la ciencia teológica sobre la Madre de Dios, pero también a los especialistas de Mariología para una presentación de base con las referencias bibliográficas propias.

El original italiano del texto pertenece a la «Serie de Mariología», dirigida por quien suscribe. El primer volumen de esta serie recoge textos del cardenal alemán Leo Scheffczyk (1920-2005) a quien san Juan Pablo II confirió la dignidad cardenalicia a causa de sus méritos teológicos. La perspectiva teológica del presente volumen está muy influida por Leo Scheffczyk, con quien he podido hacer el doctorado, pero también por los estudios de Anton Ziegenaus, que ha publicado (junto a Scheffczyk) una dogmática en ocho volúmenes (en alemán, con una traducción italiana en curso). Así ofrecemos a los lectores de lengua española una síntesis de la mariología nacida de una simbiosis entre la teología en lengua alemana e italiana, que tiene en cuenta también las contribuciones de otras lenguas (como el español, el inglés y el francés). Agradezco de corazón al Director General de la BAC, P. Carlos Granados, por la acogida de este volumen en el programa de la prestigiosa casa editorial.

Espero que el presente volumen pueda hacer crecer el amor por la Madre de Dios y Compañera del Redentor, la beata Virgen María, «Sede de la Sabiduría».

Lugano, 13 de mayo de 2015, memoria de Nuestra Señora de Fátima.

# INTRODUCCIÓN

## 1. María, «punto focal» de la teología católica

El trabajo lexicográfico más amplio de la teología contemporánea sobre la Madre de Dios es un diccionario de mariología, aparecido entre 1988 y 1994 en Alemania. El texto comprende 6 volúmenes y alrededor de 8.500 columnas[1]. Hasta ahora no existen trabajos similares ni sobre la Santísima Trinidad ni sobre la cristología. A primera vista este hecho podría parecer excesivo. ¿No habría sido mejor dedicar primero el mismo esfuerzo a un diccionario en 10 volúmenes sobre la Santísima Trinidad? ¿No hay acaso temas más importantes que los de la mariología, como los que se refieren a Dios, a Cristo, al hombre?

Otra pregunta: María es ciertamente una gran santa, pero ¿no sería suficiente reservar para ella un puesto en las obras de hagiografía junto —por ejemplo— a los apóstoles Pedro y Pablo, junto a santa Lucía y a santa Edith Stein? ¿Cuál es el motivo de que la mariología tenga un tratado aparte? No existe ni una «petrología» ni una «paología»... Partiendo del universo tan abundante y lleno de fascinación de los santos, un teólogo católico alemán, en diálogo con los protestantes, sostiene: así como, según el Concilio de Trento, «es algo bueno y útil» invocar a los santos, pero no es obligatorio (DH 1821), para la fe católica no sería necesario invocar a María[2]. ¿Tiene razón este autor?

Podemos encontrar una respuesta en el Concilio Vaticano II. El último Concilio ecuménico ha sido casi «el Concilio de la Iglesia sobre la Iglesia»[3]. En la constitución dogmática *Lumen gentium*, el «núcleo de hierro» de los textos conciliares, la Iglesia es situada en el contexto de la historia salvífica. Se comienza a partir de Jesucristo y de la Santísima Trinidad y se llega hasta la escatología, hasta la vida futura. En esta gran panorámica se insertó también un capítulo mariano con el título: «La Santísima Virgen María, Madre de Dios, en el misterio de Cristo y de la Iglesia». Con este capítulo termina la *Lumen gentium*. Según las palabras autorizadas del papa Pablo VI, las páginas dedicadas a la Virgen son el

[1] R. Bäumer - L. Scheffczyk (eds.), *Marienlexikon*, 6 vols. (St. Ottilien 1988-94): ML. Sobre esta obra cf. M. Hauke, «Introduzione all'opera teologica e alla mariologia del cardinale Leo Scheffczyk», en L. Scheffczyk, *Maria, crocevia della fede cattolica* (CdM 1; Lugano 2002) 11-39 (31s); Id., «La mariologia di Leo Scheffczyk»: *Scripta de María* II/8 (2011) 65-91 (76-78).

[2] W. Beinert, «Maria in Leben und Lehre der römisch-katholischen Kirche», en M. Kiessig (ed.), *Maria, die Mutter unseres Herrn. Eine evangelische Handreichung* (Lahr 1991) 99-108 (99).

[3] Véase, por ejemplo, la síntesis en C. Delpero, *La Chiesa del Concilio. L'ecclesiologia del Vaticano II* (Florencia 2004).

«vértice» y el «coronamiento» de la entera constitución dogmática sobre la Iglesia[4]. Esas páginas constituyen la primera panorámica de mariología formulada por un Concilio. El capítulo mariano, como la entera constitución dogmática sobre la Iglesia, coloca el tema en el gran contexto de la fe. Y aquí encontramos una frase emblemática: «María, por su íntima participación en la historia de la salvación, reúne en sí y refleja en cierto modo las supremas verdades de la fe» (LG 65).

María, madre virginal del Salvador, está estrechamente unida a la obra de la salvación. Dios hizo depender la Encarnación del «sí» de esta mujer que se inserta profundamente en el misterio de la Alianza. Ya los Padres describieron el papel de María como «nueva Eva» junto al «nuevo Adán», Jesucristo[5]. Así se ve bien que a María le corresponde un papel único que se integra en el centro de la historia de la salvación. Y en torno a este núcleo se concentra, de algún modo, el entero contenido de la fe.

Quien participa en la liturgia de la Iglesia encuentra automáticamente también a la Madre de Dios, sobre todo en el contexto de la Encarnación. María aparece en los símbolos de la fe (como en el «Credo») y en la plegaria eucarística. Es mencionada con particular afecto en el ciclo de Navidad y en la Anunciación del Señor. Muchas fiestas y dos meses (mayo, octubre) son dedicados particularmente a ella. El Vaticano II recalca con respecto al año litúrgico:

> En la celebración de este círculo anual de los misterios de Cristo, la santa Iglesia venera con amor especial a la bienaventurada Madre de Dios, la Virgen María, unida con lazo indisoluble a la obra salvífica del su Hijo; en Ella, la Iglesia admira y ensalza el fruto más espléndido de la Redención y la contempla gozosamente, como una purísima imagen de lo que ella misma, toda entera, ansía y espera ser *(Sacrosanctum Concilium,* 103).

Algunos años antes del Concilio, Michael Schmaus escribió en la introducción a su mariología las siguientes frases:

> En la mariología se encuentran juntas casi todas las líneas: la línea cristológica, la eclesiológica, la antropológica y la escatológica. Además se añade el hecho de que en la mariología las preguntas metodológicas de la teología se desarrollan con particular claridad. Por esta razón confluyen en ella casi todas las discusiones teológicas del tiempo presente. La mariología demuestra ser el cruce de las afirmaciones teológicas más importantes[6].

Por lo que respecta al puesto central de la mariología, pongamos algún ejemplo. El Concilio de Éfeso (que trataremos más adelante) en

[4] Pablo VI, Discurso *Post duos menses*, en la clausura del tercer período del Concilio (Sesión VI, 21-11-1964): *AAS* 56 (1964) 1007-1018 (1014).

[5] Cf. L. Gambero, *Maria nel pensiero dei padri della Chiesa* (Cinisello Balsamo 1991) 482 (índice bajo la voz «Eva-Maria»).

[6] M. Schmaus, *Mariologie* (Katholische Dogmatik 5; Múnich ²1961) 8. (Trad. esp.: *Teología Dogmática* VIII: *La Virgen María* [Madrid 1963]).

el 431 definió el título *Theotókos* (Madre de Dios)[7]: Jesucristo no es solo el templo de Dios, sino el Hijo de Dios mismo que ha asumido una naturaleza humana. Por lo tanto, María no solo ha dado a luz al hombre en quien habita Dios (como lo describía Nestorio), sino al Hijo de Dios. En la persona del Verbo divino, la naturaleza divina y la naturaleza humana son unidas sin separación y sin confusión. En el título *Theotókos* se muestra, por tanto, la verdadera fe en Jesucristo. Por esta razón, san Cirilo de Alejandría, en su predicación al Concilio de Éfeso, llamó a María cetro de la ortodoxia: en María se ve la verdadera fe, en ella se demuestra quién es Jesucristo[8].

El papa León Magno, un poco antes del Concilio de Calcedonia en el 449, resume la doctrina cristiana en tres puntos: 1) la fe en Dios, Padre omnipotente; 2) en Jesucristo, su Hijo unigénito, nuestro Señor; 3) que nació por medio del Espíritu Santo de María Virgen. El Papa comentó: «Por estas tres frases son destruidas las maquinaciones de casi todos los herejes»[9].

A causa de esta experiencia, la liturgia occidental (en el breviario) conoce a partir del siglo VIII la invocación de María como «vencedora de todas las herejías». Durante la reforma litúrgica la antífona correspondiente[10] fue eliminada, tal vez porque parecía exagerada, según la opinión de los liturgistas. Es interesante escuchar con respecto a esto la voz del cardenal Ratzinger, después Sumo Pontífice:

> Cuando todavía era un joven teólogo, antes de las sesiones del Concilio (y también durante las mismas), como ha sucedido y sucede hoy a muchos, abrigaba algunas reservas sobre ciertas fórmulas antiguas, como por ejemplo aquella famosa *de Maria numquam satis*, «de María nunca se dirá bastante». Me parecía exagerada. También se me hacía difícil comprender el verdadero sentido de otra famosa expresión [...] que presenta a la Virgen como *enemiga de todas las herejías*[11]. Hoy —en este confuso período en el que todo tipo de desviación herética parece agolparse a las puertas de la auténtica fe católica— comprendo que no se trata de exageraciones de almas devotas, sino de una verdad hoy más en vigor que nunca[12].

María es como un punto focal en el que se ven las verdades centrales de la fe católica. Esto vale, por mencionar otro ejemplo, también para el ecumenismo. En el protestantismo no existe la mariología como

[7] Cf. infra, 95-97.

[8] CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Homilía* 4 (PG 77,992-996): «Te saludamos, María, Madre de Dios, tesoro digno de ser venerado por todo el orbe, lámpara inextinguible, corona de la virginidad, trono de la recta doctrina, templo indestructible, lugar propio de aquel que no puede ser contenido en lugar alguno, madre y virgen, por quien es llamado *bendito*, en los santos evangelios, *el que viene en nombre del Señor*».

[9] *Epist.* 28, 2 (ad Flavianum) (PL 54,757 B). Cf. DH 290-295.

[10] «Gaude, Maria Virgo, cunctas haereses sola interemisti, quae Gabrielis archangeli dictis credidisti [...]». Cf. A. ZIEGENAUS, «Häresie», en ML 3 (1991) 67-69; R. LAURENTIN, *María chiave del mistero cristiano* (Cinisello Balsamo 1996) 137-147.

[11] O, de un modo más preciso, se trata del título «vencedora de todas las herejías», así más correctamente el original alemán.

[12] J. RATZINGER, *Informe sobre la fe* (Madrid 2015) 104s.

disciplina científica, aunque encontramos también en él ensayos sobre la Madre del Señor. Es emblemática una sentencia de Karl Barth, el teólogo protestante más famoso del siglo xx:

> El dogma mariano es ni más ni menos que el dogma central normativo de la Iglesia católico-romana, el dogma a partir del cual se pueden comprender todas sus posiciones decisivas y con el cual estas se mantienen o caen [...] La «Madre de Dios» del dogma mariano romano-católico es, por decirlo de forma muy simple, el principio, el prototipo y la esencia de la creatura humana que colabora con su salvación prestando su servicio [...] sobre la base de la gracia preveniente y, precisamente como tal, es también el principio, el prototipo y la esencia de la Iglesia[13].

Para Barth la mariología es sospechosa porque afirma el hecho de que el hombre colabora en el proceso de la justificación. Por esto es contraria al principio protestante de la *sola gratia,* según el cual Dios solo lleva al hombre a la salvación. Por tanto, según Barth, la mariología es «un tumor, una formación enferma del pensamiento teológico. Los tumores deben ser extirpados»[14].

En la discusión ecuménica entre católicos y luteranos, el 31 de octubre de 1999 fue firmado un documento que afirma un consenso fundamental (pero no total) sobre el tema de la justificación (del hombre ante Dios)[15]. Esta afirmación, sin embargo, fue rechazada por muchos teólogos protestantes, pero también católicos[16]. Tal consenso debe ser verificado (o falsificado) en las realidades que dependen de la doctrina de la justificación, como la eclesiología y la mariología. De lo contrario corremos el riesgo de encontrar solo un consenso verbal, más aparente que real[17]. Por esto, el teólogo protestante C. A. de Ridder había pedido, hace ya más de cuarenta años, tener cuidado ante todo con la mariología, excluyendo de ella toda cooperación del hombre a la justificación[18].

El tema ecuménico será estudiado más adelante[19]. Pero valgan ya estas referencias para hacer comprender el puesto central de la mariología.

[13] K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik,* I/2 (Zúrich [4]1948) 157.

[14] Ibíd., 153; cf. C. POZO, *María en la obra de la salvación* (Madrid [2]1990) 4; ÍD., *María, nueva Eva* (Madrid 2005) XVIII.

[15] Véase la documentación (entre otras cosas) en F. FERRARIO - P. RICCA (eds.), *Il consenso cattolico-luterano sulla dottrina della giustificazione* (Turín 1999).

[16] Véanse las indicaciones de M. HAUKE, «Die Antwort des Konzils von Trient auf die Reformatoren», en A. ZIEGENAUS (ed.), *Der Mensch zwischen Sünde und Gnade*, Buttenwiesen 2000, 75-109; ID., «Maria, "compagna del Redentore". La cooperazione di Maria alla salvezza come pista di ricerca»: *RTLu* 7 (2002) 47-70 (62- 64); ÍD., «Die "Gemeinsame Erklärung" zur Rechtfertigung und die Norm des Glaubens»: *FKTh* 22 (2006) 127-134; A. MAFFEIS, *Dossier sulla giustificazione. La Dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico* (Brescia 2000); C. J. MALLOY, *Engrafted into Christ. A Critique of the Joint Declaration* (Nueva York 2005); ÍD., «Marian Coredemption and the Joint Declaration on the Doctrine of Justification», en AA.VV., *Mary at the Foot of the Cross,* VIII (New Bedford, Mass. 2008) 351-409.

[17] Cf. C. POZO, *María en la obra...*, o.c., 9; ÍD. *María, nueva Eva...*, o.c., XXIII.

[18] Cf. C. A. DE RIDDER, *Maria als Miterlöserin?* (Gotinga 1965) 164.

[19] Véanse, sobre todo, p.89-90, 134-136, 205-207, 242-245, 293-300. Véase además, para una panorámica de conjunto, K. ALGERMISSEN, «Bekenntnisse und Bekenntnisschriften», en ML 1 (1988) 407-414; B. GHERARDINI, *La Madre* (Frigento 1989) 345-375; A.

Con la cooperación de María en la salvación está en juego el valor de la antropología y de la eclesiología.

Un tema particularmente actual de la antropología es el papel de la mujer en la Iglesia. También aquí la mariología es una disciplina clave, y el papa Juan Pablo II se ha manifestado sobre el asunto desde una fuerte perspectiva mariana[20]. Del mismo modo, la problemática del feminismo, con sus distintos matices, se presenta de modo ejemplar en el campo mariano. Si la devoción mariana desaparece, las iglesias se vacían. En una amarga crítica, Hans Urs von Balthasar observa:

> Sin mariología, el cristianismo amenaza con deshumanizarse inadvertidamente. La Iglesia se vuelve funcionalista, sin alma, una fábrica febril incapaz de descanso, dispersa en numerosos proyectos. Y por esto, en este mundo hipermasculino, una ideología sucede a la otra, todo se vuelve polémico, crítico, agrio, sin humor y finalmente aburrido, y gran cantidad de gente escapa de una Iglesia semejante[21].

En resumen, la mariología es un punto focal, una «encrucijada» de la teología católica[22]. Mirando a la figura de María se llega con mayor insistencia y claridad al conjunto de la fe. Así se explica la atención particular que tienen, de modo visible y ejemplar, los congresos mariológico-marianos y el diccionario recién presentado.

## 2. La importancia del tratado distinto de mariología

Aun reconociendo el puesto central de la mariología, es necesario todavía clarificar su papel en el conjunto de la dogmática. En la teología encontramos dos tendencias distintas, visibles sobre todo durante los años 50 del siglo xx y al inicio del Vaticano II: una corriente más bien cristocéntrica y otra eclesiocéntrica[23]. La tendencia cristológica (o «cristotípica») insiste sobre todo en la maternidad divina de María y deriva de este principio todos los otros privilegios de la Virgen. María aparece aquí íntimamente asociada a Jesucristo y con Él se dirige a nosotros. La tendencia eclesiológica (o «eclesiotípica»), en cambio, describe a María ante todo como «tipo de

ZIEGENAUS, *Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie* (Katholische Dogmatik 5; Aquisgrán 1998) 43-74; S. M. PERRELLA, *«Non temere di prendere con te Maria» (Matteo 1,20). Maria e l'ecumenismo nel postmoderno. Dalla «Mater divisionis» alla «Mater unitatis»* (Cinisello Balsamo 2004); J. GALLOT, *Maria, La donna nell'opera della salvezza* (Roma [3]2005) 379-415; C. POZO, *María, nueva Eva...*, o.c., 41-100.

[20] Cf. infra, 80-88.

[21] H. U. VON BALTHASAR, *Punti fermi* (Milán 1972) 130s (con alguna corrección del alemán por parte de Hauke: *Klarstellungen* [Friburgo Br. [2]1971] 72) (Trad esp.: *Puntos centrales de la fe* (Madrid 1985).

[22] La formulación es de C. POZO, «María en la encrucijada de la Teología católica», en AA.VV., *María en los Caminos de la Iglesia* (Madrid 1982) 31-53, citado en ZIEGENAUS, *Häresie*, o.c., 68s. Véase también SCHEFFCZYK, *Maria, crocevia...*, o.c.; ID., «Maria: punto focale dei misteri della fede»: *RTLu* 9 (2004) 283-294; ÍD., *Il mondo della fede cattolica. Verità e forma. Con un'intervista a Benedetto XVI* (Milán 2007) 249-274.

[23] Sobre esto cf. infra, 62-66.

la Iglesia»: en la bienaventurada Virgen encontramos los rasgos esenciales de la realidad eclesial en su apertura a Cristo.

Ambas tendencias tienen sus ventajas y sus riesgos. La tendencia cristotípica subraya claramente la distinción entre María y los otros miembros de la Iglesia, pero corre el riesgo de ensombrecer el papel ejemplar de la Madre del Señor hacia la Iglesia entera. Aquí lo recalcamos: María no es solo nuestra madre espiritual, sino también el ejemplo para la fe, la esperanza y la caridad del que necesitamos para nuestro camino terrestre. La tendencia eclesiotípica, en cambio, pone de relieve la solidaridad de María con la Iglesia y su puesto particular en el misterio de la alianza; el riesgo es olvidar la trascendencia de María con respecto a la Iglesia: la Virgen no es un miembro de la Iglesia como todos los demás, sino que desempeña un cometido materno para la entera comunidad eclesial. Aquí lo subrayamos: María no es solo nuestra «hermana» como tipo de la Iglesia, sino también la «Madre de la Iglesia».

Estudiaremos más adelante cómo la confrontación entre las dos tendencias influyó en el trabajo del Concilio. El fruto, en todo caso, es una especie de sano compromiso: por una parte, la mariología fue situada en la constitución dogmática sobre la Iglesia; por otra, Pablo VI proclamó solemnemente el título «María - Madre de la Iglesia». Y el título del último capítulo de la *Lumen gentium* se refiere a María «en el misterio de Cristo y de la Iglesia».

Para la presentación científica no es recomendable una colocación ni en la cristología ni en la eclesiología. Es mejor un tratado distinto que ponga de relieve, por una parte, la trascendencia de María con respecto a la Iglesia y, por otra, el papel propio en el misterio de Cristo. María, aun estando muy próxima a la persona y a la obra del Redentor, es redimida (preservada del pecado original); al mismo tiempo, por la idéntica cercanía al Redentor, María es la madre espiritual para la entera Iglesia a partir de su cooperación en la obra de la salvación[24].

Un documento particularmente importante para la enseñanza de la mariología fue publicado el 25 de marzo de 1988 por la Congregación para la Educación Católica: la Carta sobre *La Virgen María en la formación intelectual y espiritual*[25]. Esta circular, fruto del Año mariano 1987-88, ratifica con vigor el espacio debido a la enseñanza mariológica:

La enseñanza de la mariología se transmite en una «exposición sistemática» y debe ser *a) orgánica*, es decir «integrada adecuadamente en el plan de estudios del curriculo teológico»; *b) «completa*, de manera que la persona de la Virgen sea considerada en la historia íntegra de la

[24] Cf. A. Ziegenaus, «Der Weg zu einem geschlossenen mariologischen Traktat in den dogmatischen Handbüchern des deutschsprachigen Raumes»: *FKTh* 12 (1996) 102-126. Véase también Id., *Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie*, o.c., 10-28; Scheffczyk, *Maria, crocevia...*, o.c., 51-68.

[25] Texto en EV 11, n.283-324. Un puntual análisis lo suministra I. Calabuig, «L'insegnamento della mariologia nei documenti ecclesiali dal decreto conciliare "Optatam totius" alla lettera circolare (25-3-1988) della Congregazione per l'Educazione Cattolica», en E. Peretto (ed.), *La Mariologia nell'organizzazione delle discipline teologiche. Collocazione e metodo* (Roma 1992) 141-256 (194-255). Véase también S. M. Perrella, *L'insegnamento della mariologia ieri e oggi* (Padua 2012) 142-175

salvación, es decir, en su relación con Dios; con Cristo, Verbo encarnado, salvador y mediador; con el Espíritu Santo, santificador y dador de vida; con la Iglesia, sacramento de salvación; con el hombre —sus orígenes y su desarrollo en la vida de la gracia, su destino de gloria—»; *c) «respondiendo* a los varios tipos de formación [...] y al nivel de los estudiantes»[26].

No está indicado explícitamente que la mariología deba ser un curso aparte, pero esta es una consecuencia casi natural. La Congregación para la Educación «ha optado claramente por un curso unitario de mariología»[27]. De otro modo sería difícil realizar la propuesta de una exposición sistemática que fuera orgánica, completa y adaptada a los distintos niveles de enseñanza. El curso unitario, evidentemente, no debería ser desvinculado de las múltiples relaciones con las otras disciplinas teológicas que contienen varias referencias a la Madre de Dios. El documento del dicasterio romano cita en particular la cristología, la eclesiología, la pneumatología, la antropología sobrenatural y la escatología: «con estos tratados la mariología está estrechamente vinculada»[28].

## 3. El planteamiento metodológico

El estudio aquí propuesto se entiende como una introducción a la mariología. Se concentra sobre los aspectos dogmáticos, que integran la base bíblica, la investigación histórica y la reflexión sistemática. Se dirige a todos los interesados en entrar en el tema a nivel científico, no obstante de una manera simple y clara. Entre los lectores estarán tal vez en primer lugar los estudiantes de teología, pero también sacerdotes, diáconos y otras personas comprometidas en el ámbito pastoral o catequético. La introducción, evidentemente, no aporta un tratado sobre todos los aspectos pensables, pero ofrece nociones de base, además de un «trampolín» para ulteriores profundizaciones, sobre todo gracias a las indicaciones bibliográficas[29]. Para la bibliografía crítica se tendrán presentes varios ámbitos lingüísticos: en primer lugar el italiano, pero también el español, francés, inglés y (debido a la proveniencia del autor, con algún acento particular) el alemán. Esta variedad lingüística corresponde a la experiencia vivida en la Facultad de Teología de Lugano, que congrega (como las Facultades teológicas en Roma) a estudiantes de numerosas naciones diversas.

Hay manuales que ofrecen una propuesta sistemática, sin interesarse tanto por la base bíblica y por la génesis histórica de las doctrinas dogmáticas, pero también hay textos que suministran un recorrido histórico sin

[26] CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Carta circular del 25-3-1988, n.28 (EV 11, n.314).

[27] I. CALABUIG, «L'Insegnamento...», a.c., 250.

[28] CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Carta circular del 25-3-1988, n.22 (EV 11, n.308).

[29] Una bibliografía casi completa de los últimos decenios se encuentra, por parte de la Facultad Teológica «Marianum», en G. BESUTTI, *Bibliografia mariana*, 8 vols. (Roma 1950-1993); E. M. TONIOLO, *Bibliografia mariana*. IX: *1990-1993* (Roma 1998); S. M. DANIELI (ed.), *Bibliografia mariana*. X-XIX: *2003-2011* (Roma 2005-2011).

profundizar en el aspecto sistemático. La presente introducción buscará unir el aspecto diacrónico (histórico) con el sincrónico (sistemático). Así se usan los dos «ojos» de la teología, el «histórico» y el «filosófico»[30]. Aunque hayan pasado más de 40 años, no parece superfluo confirmar para la mariología la preciosa propuesta del Vaticano II en su decreto sobre la formación de los futuros sacerdotes, una indicación que de suyo va destinada a todos los estudiantes de teología:

> Ordénese la teología dogmática de forma que, ante todo, se propongan los temas bíblicos; expóngase luego a los alumnos la contribución que los Padres de la Iglesia de Oriente y de Occidente han aportado en la fiel transmisión y comprensión de cada una de las verdades de la Revelación, y la historia posterior del dogma, considerada incluso en relación con la historia general de la Iglesia; aprendan luego los alumnos a ilustrar los misterios de la salvación, cuanto más puedan, y comprenderlos más profundamente y observar sus mutuas relaciones por medio de la especulación, siguiendo las enseñanzas de santo Tomás; aprendan también a reconocerlos presentes y operantes en las acciones litúrgicas y en toda la vida de la Iglesia; a buscar la solución de los problemas humanos bajo la luz de la Revelación; a aplicar las verdades eternas a la variable condición de las cosas humanas, y a comunicarlas de modo apropiado a los hombres de su tiempo *(Optatam totius,* 16).

Una primera consecuencia de este programa es la presentación distinta de la enseñanza bíblica. Así se subraya la base revelada de la doctrina en la palabra de Dios. Esta presentación bíblica es también importante para el diálogo ecuménico. La palabra de Dios, sin embargo, es transmitida de manera autorizada por la comunidad de la Iglesia desde hace casi 2.000 años. Por eso la Sagrada Escritura y la sagrada Tradición «se han de recibir y venerar ambas con un mismo espíritu de piedad» *(Dei Verbum,* 9). No es posible recorrer, en una presentación introductoria, todas las etapas de la historia de la mariología en las que se manifiesta la Tradición. Pese a esto se ofrecerá, al menos, un recorrido global sobre el desarrollo mariológico en un capítulo adecuado. Algunos elementos particularmente importantes serán luego integrados en el estudio de los distintos aspectos sistemáticos.

En el 2000, la Pontificia Academia Mariana Internacional (PAMI) publicó una amplia Carta que ofrece «una reseña de las cuestiones actuales sobre la figura y la misión de la bienaventurada Virgen María»[31]. En esta reflexión se encuentran también algunas indicaciones sobre el método. Se estima oportuno mantener «una constante referencia a la historia de la salvación» como fue solicitado por el Vaticano II *(Optatam totius,* 16)[32]. Las relaciones de María con Cristo y la Iglesia, ratificadas por el Concilio, son ampliadas «en sentido vertical y horizontal: en

[30] Sobre esta imagen, de Ignaz von Döllinger, cf. L. SCHEFFCZYK, *Grundlagen des Dogmas. Einleitung in die Dogmatik* (Katholische Dogmatik 1; Aquisgrán 1997) 204.

[31] G. CALVO MORALEJO - S. CECCHIN, «Presentazione», en PAMI, *La Madre del Signore. Memoria presenza speranza. Alcune questioni attuali sulla figura e la missione della beata Vergine Maria* (Ciudad del Vaticano 2000) 5.

[32] PAMI, ibid., n.31.

sentido vertical, considerando a María en perspectiva trinitaria a causa de la triple relación [...] que tiene con las tres Personas divinas; en sentido horizontal, considerando, después de la Iglesia, a la Humanidad y al Cosmos»[33]. Es tomada también en serio la «vía de la belleza», que manifiesta el esplendor de la verdad y de la gracia en la santísima Virgen mediante el aspecto artístico y simbólico[34]. Sigue la invitación a la «vía de la experiencia» que alcanza a la vida de los santos, testigos auténticos de la fe[35]. En fin, la PAMI recuerda la interdisciplinariedad y el carácter narrativo como «prioridad de la "experiencia de María" sobre el "razonamiento" acerca de María»[36].

Tendremos en cuenta, en los límites de la presente introducción dogmática, estas preciosas indicaciones. Sin embargo, nos parece oportuno señalar también la exigencia de desarrollar el aspecto especulativo que aporta un panorama sistemático de la mariología. Se tendrá en consideración la base filosófica de cada discurso dogmático y de la «analogía de la fe», o sea de la «cohesión de las verdades de la fe entre sí y en el proyecto total de la Revelación» (CCE 114). En el estudio mariológico están integradas también las mejores obras de la «época mariana» desde el tiempo de Pío IX a Pío XII, como, por ejemplo, la gran contribución de Gabriele Maria Roschini, OSM[37], o bien la magistral síntesis del teólogo belga Benoît-Henri Merkelbach, OP[38]. El Vaticano II no debe ser visto como una ruptura que tira a la papelera todos los trabajos del pasado[39], sino como una etapa importante en un desarrollo que valora los estudios ya realizados y que sabe descubrir también nuevas pistas para el futuro. Este camino entre *nova et vetera* se inspira particularmente en el magisterio del papa Juan Pablo II, que ha dejado una herencia inmensa para ser valorada por el trabajo de los mariólogos[40].

[33] Ibíd., n.32.

[34] Ibíd., n.33. Para una profundización en este aspecto, cf. A. LANGELLA (ed.), *Via pulchritudinis & Mariologia* (Roma 2003). Cf. infra, 170.

[35] Ibíd., n.34-35.

[36] Ibíd., n.36-37. Para un juicio crítico de la presentación de la PAMI cf. la recensión de M. HAUKE: *RTLu* 9 (2004) 500-504.

[37] Cf. P. PARROTTA, *La cooperazione di Maria alla Redenzione in Gabriele Maria Roschini* (CdM 3; Lugano 2002); «Atto accademico nel venticinquesimo della morte di fra Gabriele M. Roschini, OSM»: *Marianum* 64 (2002) 549-606 (intervenciones, entre otras, de A. Amato y M. Hauke). A considerar en particular G. M. ROSCHINI, *La Madonna: secondo la fede e la teologia*, 4 vols. (Roma 1953-54); ID., *Maria Santissima nella storia della salvezza: trattato completo di mariologia alla luce del Concilio Vaticano II*, 4 vols. (Isola del Liri 1969).

[38] B. H. MERKELBACH., *Mariologia* (París 1939). Cf. R. SCHENK, «Merkelbach», en ML 4 (1992) 424; M. HAUKE, «Merkelbach, Benoît Henri», en D. BERGER - J. VIJGEN (eds.), *Thomistenlexikon* (Bonn 2006) 458-463.

[39] Cf. BENEDICTO XVI, Discorso alla Curia Romana, 22-12-2005 (*Insegnamenti di Benedetto XVI*, I [Ciudad del Vaticano 2006] 1018-1032); M. HAUKE, «Das Zweite Vatikanum und die Überlieferung. Eine wichtige Wegweisung von Papst Benedikt XVI»: *Theologisches* 36 (2006) 90-94.

[40] Cf. A. ZIEGENAUS (ed.), *Totus tuus. Maria in Leben und Lehre Johannes Pauls II.* (Mariologische Studien 18; Ratisbona 2004) A. B. CALKINS (ed.), *Totus tuus. Il magistero mariano di Giovanni Paolo II* (Siena 2005); S. M. PERRELLA, *Ecco tua madre (Gv 19,27). La Madre di Gesù nel magistero di Giovanni Paolo II e nell'oggi della Chiesa e del mondo* (Cinisello Balsamo 2007); infra, 67-69.

## 4. La estructura de la siguiente presentación

Después de la introducción dirigiremos nuestra atención a los fundamentos bíblicos de la mariología. En un breve recorrido histórico trataremos de ver las grandes líneas del desarrollo de la devoción mariana y de la mariología. La parte principal del estudio estará dedicada a la síntesis sistemática, que profundizará también (donde sea necesario) en el marco bíblico y el desarrollo histórico de los temas tratados.

El «núcleo», recuperable en todos los manuales contemporáneos de mariología, consiste en la explicación de los cuatro (principales) «dogmas marianos»: la maternidad divina, la virginidad, la Inmaculada Concepción (o sea, la libertad del pecado original) y la asunción corporal al cielo; no faltará, además, alguna indicación sobre el culto mariano, para diferenciar el honor dedicado a María (y a los santos) de la adoración que se rinde únicamente a Dios.

El presente tratado, aun respetando la exigencia de referir este «núcleo», tratará de integrar los temas en una estructura orgánica, para comprender mejor cómo María «por su íntima participación en la historia de la salvación reúne en sí y refleja en cierto modo las supremas verdades de la fe» (LG 65). Por esta razón se reflexiona al inicio sobre los puntos de partida para la reflexión sistemática. Será planteada la cuestión sobre el «principio fundamental» y sobre el papel de María en el misterio de la Alianza, un tema particularmente precioso en la renovación de la mariología en el siglo XX. Dado que el tema de la Alianza valora el simbolismo femenino como expresión de la donación de lo creado a Dios, se añadirá una reflexión antropológica que apunta al papel de María como mujer en el misterio de la salvación.

Los «cuatro dogmas marianos» serán presentados de este modo: primero la maternidad divina y la virginidad perpetua; luego la Inmaculada Concepción, que aparece en el contexto más amplio de la «santidad» de María; por último la Asunción al cielo, que integra en sí el aspecto escatológico de la mariología y la realeza. El tema del Corazón Inmaculado cerrará el capítulo sobre la santidad.

Mientras que los «cuatro dogmas marianos» han encontrado una precisa formulación magisterial, otros contenidos no menos centrales tienen una mayor necesidad del trabajo teológico. Esto vale sobre todo para la mediación de María, que se articula sobre dos planos: en primer lugar en la cooperación en la obra de la salvación, concentrándose sobre el consentimiento a la Encarnación y bajo la cruz; después la intercesión de María para la distribución de las gracias. El primer plano concierne a la redención objetiva (la oferta de la salvación por parte de Jesucristo), el segundo plano a la redención subjetiva (la llegada de la salvación a los sujetos concretos). La discusión, a menudo controversia, se concentra en torno a los títulos de «mediadora» y «corredentora». Un tema muy cercano al de la mediación, tratado por este motivo en este contexto, es la maternidad espiritual de María.

La mediación de María puede ser descrita también como participación en los tres ministerios de Cristo como profeta, rey y sacerdote.

El sacerdocio materno de María es expuesto en el capítulo sobre la mediación, su realeza en el contexto de la Asunción, mientras su papel profético se articula con particular insistencia en las apariciones. Es un tema muy delicado, pero de una gran importancia sistemática y pastoral. Las apariciones marianas ya han sido llamadas, no sin razón, «el campo más descuidado, desconocido y menos investigado científicamente de la entera teología»[41]. No será posible presentar de modo exhaustivo este «continente desconocido»; pero daremos algunas indicaciones sobre el valor sistemático de las apariciones marianas con respecto a la fe y sobre los criterios que deben aplicarse, con ejemplos concretos.

El último capítulo está dedicado al culto mariano, es decir, a la veneración de María y a sus diversas formas. Será estudiado también el valor teológico de las principales devociones, como por ejemplo la consagración a María según Luis María Grignion de Montfort, particularmente recomendada por Juan Pablo II en su encíclica *Redemptoris Mater* (n.49).

Para la devoción a la Virgen se necesita también una cierta sensibilidad ecuménica, que no debe disminuir la piedad mariana, pero sí tener presente, al mismo tiempo, eventuales malentendidos por parte de los hermanos separados. Se presentarán (en los capítulos pertinentes) las dificultades ecuménicas, sobre todo por parte de los protestantes, pero también las posibilidades de favorecer la unidad de los cristianos en la plenitud de la verdad católica.

Por fin, ofreceremos un anexo con varias direcciones de internet interesantes para quien desee estar al día en nuestro campo e índices (citas bíblicas, nombres, temas).

[41] R. LAURENTIN, «Die Marienerscheinungen: Ihre Bedeutung, ihr Wert, ihre wesentliche Botschaft», en F. BREID (ed.), *Maria in Leben und Lehre der Kirche* (Steyr 1995) 9-31 (11).

## *SIGLAS Y ABREVIATURAS*

| | |
|---|---|
| a.c. | Artículo citado recientemente o en la bibliografía. |
| AAS | *Acta Apostolicae Sedis* (Ciudad del Vaticano 1909s). |
| AMI | Academia Mariana Internationalis (tras 1959: PAMI). |
| AT | Antiguo Testamento. |
| BTC | *Biblioteca della Teologia Contemporanea* (Brescia). |
| BVM | *Beata Vergine Maria (Beata Virgo Maria).* |
| CChr.SL | *Corpus Christianorum, series latina* (Turnhout-París 1953s). |
| CdM | *Collana di Mariologia* (Lugano). |
| CCE | *Catechismus Catholicae Ecclesiae* (Ciudad del Vaticano 1997). |
| CM | JUAN PABLO II, *Catequesis marianas.* |
| COD | G. ALBERIGO y otros (eds.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Bolonia $^{3}$1973). |
| CR | *Catechismus Romanus* (1566). Cf. P. RODRÍGUEZ y otros (eds.), *Catechismus Romanus...* (Ciudad del Vaticano 1989). |
| CSEL | *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Viena 1866s). |
| DH | H. DENZINGER - P. HÜNERMANN (eds.), *El magisterio de la iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Barcelona 2000, $^{2}$2012). |
| DLCA | S. DÖPP - W. GEERLINGS (eds.), *Dizionario di letteratura cristiana antica* (Roma 2006). |
| DPPL | CONGR. PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia* (Ciudad del Vaticano 2002). |
| DThC | *Dictionnaire de Théologie catholique,* 15 vols. (París 1903-1950). |
| EE | *Enchiridion delle encicliche,* 8 vols. (Bolonia 1994-1998). |
| EmTheo | AA.VV., *Enciclopedia mariana «Theotokos»* (Génova-Milán 1954; $^{2}$1958). |
| EphM | *Ephemerides Mariologicae.* |
| EV | *Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali della Santa Sede* (Bolonia 1966s). |
| FKTh | *Forum Katholische Theologie* (1985s). |
| GCS | *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahr-hunderte* (Leipzig 1897s). |
| GdT | *Giornale di Teologia* (Brescia). |
| l.c. | Lugar citado anteriormente. |
| LG | CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen gentium* (1964). |
| Mansi | I. D. MANSI (ed.), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (Florencia 1759ss). Continuata et absoluta curantibus L. Petit et I. B. Martin (París 1911ss). Reedición anastática en Graz 1960-1962. |
| Mar | S. DE FIORES - V. FERRARI SCHIEFER - S. M. PERRELLA (eds.), *Mariologia* (Dizionari San Paolo) (Cinisello Balsamo 2009). |
| MBVM | *Messe della beata Vergine Maria (formulari con lezionario).* CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, *Collectio Missarum de beata Maria Virgine* |

| | |
|---|---|
| | (Ciudad del Vaticano 1987); *Lectionarium pro missis de beata Maria Virgine* (Ciudad del Vaticano 1987). Trad. esp.: Conferencia Episcopal Española (ed.), *Misas de la Virgen María* (Madrid 2012), 2 vols., misal y leccionario. |
| MCu | Pablo VI, Exhortación apostólica *Marialis cultus* (1974) (EV 5, 13-97). |
| ML | R. Bäumer - L. Scheffczyk (eds.), *Marienlexikon*, 6 vols. (St. Ottilien 1988-1994). |
| NDM | S. De Fiores - S. Meo (eds.), *Nuovo dizionario di mariologia* (Cinisello Balsamo 1985, $^{4}$1996); ed. esp.: *Nuevo diccionario de Mariología* (Madrid 1988, $^{3}$1993). |
| NT | Nuevo Testamento. |
| nt. | Nota. |
| o.c. | Obra citada recientemente o en la bibliografía. |
| PAMI | Pontificia Academia Mariana Internationalis. |
| PG | J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, 167 vols. (París 1857-1912). |
| PL | J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series latina*, 221 vols. (París 1841-1879). |
| RM | Juan Pablo II, Encíclica *Redemptoris Mater* (1987) (EV 10, 1272-1421). |
| RTLu | *Rivista Teologica di Lugano* (1996s). |
| RVM | Juan Pablo II, Carta apost. *Rosarium Virginis Mariae* (2002). |
| SCh | *Sources chrétiennes* (París 1941ss). |
| SS.MJ | *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch.* |
| STh | Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología.* |
| TMPM | G. Gharib y otros (eds.), *Testi mariani del primo millennio*, 4 vols. (Roma 1988-1991). |
| TMSM | A. Amato y otros (eds.), *Testi mariani del secondo millennio*, 8 vols. (Roma 2000-2012). |
| TU | *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* (Leipzig-Berlín 1882s). |

# *Introducción a la Mariología*

CAPÍTULO I

# FUNDAMENTOS BÍBLICOS

## I. PREPARACIONES VETEROTESTAMENTARIAS

BIBLIOGRAFÍA[1]

GRABER R. - ZIEGENAUS, A. (eds.), *Die Marianischen Weltrundschreiben der Päpste von Pius IX bis Johannes Paul II (1849-1988)* (Ratisbona 1997), índice bíblico, recuperable también en buena parte en el *Enchiridion delle Encicliche*, 8 vols. (Bolonia 1994-1998); JUAN PABLO II, *Catequesis marianas* del 25-1, 31-1, 6-3, 27-3, 10-4, 24-4-1996; VATICANO II, LG 55; CCE 410-411, 489.

BASTERO DE ELEIZALDE, J. L., *María, Madre del Redentor* (Pamplona 1995) 79-101; BEA, A., «Das Marienbild des Alten Bundes», en P. STRÄTER (ed.), *Katholische Marienkunde*, I (Paderborn 1947) 23-43 (tr. it.: *Mariologia* [Turín 1952] 21-40); DE FIORES, S., «Microstoria della salvezza», en ÍD., *Maria. Nuovo dizionario*, II (Bolonia 2006) 1143-69; HAFFNER, P. *The Mystery of Mary* (Leominster, R.U. - Chicago 2004) 25-51; HAUKE, M. (ed.), *Maria und das Alte Testament* (Regensburg 2015); LAURENTIN, R., *Breve trattato su la Vergine Maria* (Cinisello Balsamo 1987) 257-271, 317s; LEFEBVRE, P., *La Vierge au Livre. Marie et l'Ancien Testament* (París 2004); MANELLI, S. M., *Mariologia biblica* (Frigento ²2005) 15-121; MAY, E., «María en el Antiguo Testamento», en J. B. CAROL, *Mariología* (Madrid 1964) 54-81; NOLL, R., *Die mariologischen Grundlinien im exegetischen Werk des Cornelius a Lapide SJ (1567-1637)* (Mariologische Studien 16; Ratisbona 2003); PAXIMADI, G., «L'importanza salvifica della donna nell'Antico Testamento», en M. HAUKE (ed.), *La donna e la salvezza. Maria e la vocazione femminile* (CdM 7; Lugano 2006) 11-27; PIAZZA, A., «Maria nell'Antico Testamento»: *EMTheo* (1958) 14-29; PONCE CUÉLLAR, M., *María. Madre del Redentor y Madre de la Iglesia* (Barcelona ²2001) 51-67; POZO, C., *María en la obra de la salvación* (Madrid ²1990) 126-201; ÍD., *María, nueva Eva* (Madrid 2005) 125-201; ROBERT, A., «La Sainte Vierge dans l'Ancien Testament», en H. DU MANOIR (ed.), *Maria*, I (París 1949) 21-39; SERRA, A., *La Donna dell'Alleanza. Prefigurazioni di Maria nell'Antico Testamento* (Padua 2006); VALENTINI, A., *Maria secondo le Scritture. Figlia di Sion e Madre del Signore* (Bolonia 2007) 393-404; ZIEGENAUS, A., *Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie* (Katholische Dogmatik 5; Aquisgrán 1998) 10-192.

### 1. Nota introductoria

María es un personaje del *Nuevo* Testamento. Pero, como la llegada de Jesucristo fue preparada de muchas maneras en la historia de Israel y

[1] La bibliografía, cuando procede, se articula en dos secciones: 1) textos del Magisterio; 2) artículos de diccionarios, presentaciones selectas de manuales, estudios más específicos sobre el argumento, en orden alfabético.

en el AT, también la venida de la madre del Mesías fue anunciada ya en la antigua alianza. Sin duda estos hilos se hacen visibles solo por medio de la revelación del NT[2].

La relación teológica entre el AT y el NT no es en absoluto un tema fácil. Por esta razón encontramos valoraciones bastante distintas sobre el papel del AT en la mariología. Muchos manuales comienzan el análisis bíblico inmediatamente con el NT, sin reflexionar sobre la preparación veterotestamentaria. Según otra tendencia, hoy menos difundida, se encuentra la presencia de María en casi todas las páginas del AT. Para una presentación equilibrada, es necesario primero hacer alguna distinción.

Para la interpretación de la Sagrada Escritura es fundamental el sentido literal; solo por su medio se puede probar un argumento[3]. El sentido literal de la Escritura «es aquel que fue expresado directamente por los autores humanos inspirados. Siendo fruto de la inspiración, este sentido es también deseado por Dios, autor principal. Es discernido gracias a un análisis preciso del texto, situado en su contexto literario e histórico»[4].

El sentido literal, a su vez, puede ser un signo de otra realidad prevista en el plan de Dios. En este sentido se habla del «sentido espiritual», el sentido «expresado por los textos bíblicos cuando son leídos bajo la influencia del Espíritu Santo en el contexto del misterio pascual de Cristo y de la vida nueva que resulta de él»[5]. Según la Pontificia Comisión Bíblica, el sentido literal y el espiritual pueden ser idénticos si el texto veterotestamentario se refiere al misterio de Cristo y a la vida nueva que de él proviene. El *sensus plenior,* en cambio, es el sentido más profundo, querido por Dios aunque el contenido no fuese expresado claramente por el autor humano. Tal sentido «(más) pleno» se revela cuando se contemplan los textos a la luz de los pasajes siguientes o en su relación con el desarrollo de la Revelación. Como ejemplo del *sensus plenior,* la Comisión indica la profecía de Is 7,14 vista por Mt 1,23 («la Virgen concebirá y dará a luz un hijo»)[6].

Hay que distinguir el *sensus plenior* como «sentido espiritual», de la «acomodación». La acomodación es la interpretación de un pasaje bíblico con respecto a un contenido que no tiene nada que ver, en sí, con el texto mismo, pero que puede ser ilustrado con el ejemplo escriturístico. Como ejemplo podemos tomar la comparación de la intercesión de María con la

[2] Ya Ireneo recalca: «El tesoro escondido en las Escrituras es Cristo, que era representado por medio de tipos y figuras. Por eso no se podía comprender lo que se decía sobre él antes de que se cumpliera lo que estaba profetizado, o sea la venida de Cristo» *(Adv. haer.* IV, 26: SCh 100,712). ZIEGENAUS, *Maria in der...,* o.c., 161-164, diferencia este criterio (que implica una historia de la revelación) del de Justino (Is 7,14, como profecía directa del nacimiento virginal) y de Orígenes (el AT como alegoría; de este modo no existe ninguna historia de la revelación, sino solo una historia de la revelación de su sentido escondido).

[3] Así ya Tomás, *STh* I q.1 a.10 ad 1. Para la hermenéutica bíblica cf. —además del Vaticano II, *Dei Verbum* 12— el documento de la PONT. COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993), sobre todo II.B y III.A. También, de forma más breve, CCE 109-119.

[4] PONT. COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación...*, o.c., II.B.1 (EV 13, n.2997)

[5] Ibíd., II.B.2 (EV 13, n.3003).

[6] Ibíd., II.B.3 (EV 13, n.3010s).

escala que alcanza el cielo (Gén 28,12), o bien de la maternidad virginal con la zarza ardiente que no se consume (Éx 3,2)[7]. Las «Letanías Lauretanas» y el *Hymnos Akáthistos* están fuertemente cargados de imágenes veterotestamentarias; encontramos también un elenco impresionante en la bula *Ineffabilis Deus* de Pío IX de 1854 (definición de la Inmaculada Concepción)[8]. El método ilustrativo de la acomodación aparece muchas veces en los textos litúrgicos; algunos ejemplos: la recitación del Salmo 87 (86) con el versículo conclusivo: «Todas mis fuentes están en ti» (Sal 87,7)[9]; la comparación con Judit alabada (Jdt 15,9)[10] «más que todas la mujeres», por haber cortado «la cabeza al jefe de nuestros enemigos» (Jdt 13,18)[11]. La intercesión de Ester; la esposa del rey mesiánico en el Salmo 45 (44) y la esposa del Cantar de los Cantares[12]; el uso de textos sobre la Sabiduría (Eclo 24,3-21; Prov 8,22-35)[13].

En algunos casos se puede discutir si se trata de un «sentido espiritual» (o «típico») o bien de una «acomodación» *cum fundamento in re* (con una base en la realidad misma). Parece que las imágenes esponsales tienen un sentido típico en cuanto remiten al aspecto «femenino» de la Iglesia, que encuentra en María su tipo. La figura de la Sabiduría aparece, con rasgos femeninos, como mediadora de la creación y de la historia salvífica. Para la explicación teológica es importante el doble carácter de la Sabiduría. Por una parte aparece como personificación de la cercanía con Dios, por otra, se encuentra en el lado de las creaturas, manifestando la respuesta a la llamada de Dios. Mientras que los pasajes sobre la

[7] Cf., por ejemplo, las Vísperas del 1 de enero, 3.ª antífona: «En la zarza que Moisés vio arder sin consumirse, reconocemos tu virginidad admirablemente conservada. Madre de Dios, intercede por nosotros». O bien Ez 44,2: la gloria de Dios entra en el templo con las puertas cerradas. Cf. infra, 125.

[8] Cf. EE 2, n.751ss.

[9] Común de santa María Virgen, Oficio de lectura, tercer salmo; salmo responsorial de la Misa de la Natividad de la SVM (8 de septiembre) y de las Misas marianas «María Virgen del Cenáculo» (MSVG, n.17), «María Virgen Reina de los Apóstoles» (n.18) y «María Virgen Imagen y Madre de la Iglesia» (n.26). El texto del salmo se refiere a Jerusalén, que será «la capital espiritual y la madre de todos los pueblos» (Biblia de Jerusalén, nota). Jerusalén es el tipo de la Iglesia, la cual encuentra su realización ejemplar en María. Por esta razón se podría hablar de una «acomodación con un fundamento en la realidad», mientras que la comparación con la zarza ardiente es una «acomodación solo verbal».

[10] Común de la SVM, laudes, ant. 2.

[11] Cf. Misal, misa 3 del Común de SMV, antífona de entrada. Cf. también CM 15 (27-3-1996), «Mujeres comprometidas en la salvación del pueblo». El Papa recuerda en particular a María, hermana de Moisés y Aarón; Débora, Yael, Juldá, Judit, Ester (las dos últimas con más espacio) y Abigaíl, concluyendo: «la tradición veterotestamentaria pone de manifiesto [...] la acción decisiva de la mujer para la salvación de Israel. De este modo, el Espíritu Santo [...] iba delineando cada vez con mayor precisión las características de la misión de María en la obra de la salvación de la humanidad entera». Ester, en particular, «desempeñando el papel de mediadora, intercede en favor de aquellos amenazados con el exterminio».

[12] Cf. J. Schabert, «Hoheslied», en ML 3 (1991) 232-234; C. Pozo, *María en la obra...*, o.c., 138-146; Íd., *María, nueva Eva*, o.c., 140-145; L. Manicardi, «Il Salmo 45 (44) e il Cantico dei Cantici»: *Theotokos* 8 (2000) 569-600.

[13] Cf. Leccionario para las MSVM, índice. Para el uso práctico del fiel véase, entre otros, *Compostella. Messale per la vita cristiana*, IV: *Messe della Beata Vergine Maria* (Ciudad del Vaticano 1996); el libro contiene las «Misas de la SVM» con el Leccionario adjunto, de 1986, además de las fiestas y memorias marianas durante el año litúrgico, además del Común de la SVM del Misal Romano.

Sabiduría son acogidos para ilustrar en el NT la figura de Cristo[14], los Padres de la Iglesia los emplean también para hacer valer la dimensión pneumatológica[15] y el aspecto mariológico. En la Madre de Dios se realiza perfectamente la respuesta pura de lo creado a la llamada divina. En su mediación materna resplandece la belleza de la divina Sabiduría[16].

Del elenco de las acomodaciones son excluidos, en todo caso, dos textos centrales que la tradición de la Iglesia ha interpretado como preanuncio del Salvador y de su madre: Gén 3,15 e Is 7,14. Antes de reflexionar sobre estos pasajes, citamos un texto importante de la *Lumen gentium*:

> Los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento y la Tradición venerable manifiestan de un modo cada vez más claro la función de la Madre del Salvador en la economía de la salvación y vienen como a ponerla delante de los ojos. En efecto, los libros del Antiguo Testamento narran la historia de la salvación, en la que paso a paso se prepara la venida de Cristo al mundo. Estos primeros documentos, tal como se leen en la Iglesia y tal como se interpretan a la luz de una revelación ulterior y plena, evidencian poco a poco, de una forma cada vez más clara, la figura de la mujer Madre del Redentor. Bajo esta luz aparece ya proféticamente bosquejada en la promesa de victoria sobre la serpiente, hecha a los primeros padres caídos en pecado (cf. Gén 3,15). Asimismo, ella es la Virgen que concebirá y dará a luz un Hijo, que se llamará Emmanuel (cf. Is 7,14; Mi 5,2-3; Mt 1,22-23). Ella sobresale entre los humildes y pobres del Señor, que confiadamente esperan y reciben de Él la salvación. Finalmente, con ella misma, Hija excelsa de Sión, tras la prolongada espera de la promesa, se cumple la plenitud de los tiempos y se instaura la nueva economía, al tomar de ella la naturaleza humana el Hijo de Dios, a fin de librar al hombre del pecado mediante los misterios de su humanidad (LG 55).

Para distinguir los varios modos de preparación del AT de la persona de María, podemos usar un triple esquema[17]. Encontramos:

1) una *preparación moral*. En la historia de Israel, Dios traza una línea de fe y de santidad que lleva hasta la madre del Mesías[18]. El Magníficat apunta a este círculo fiel cuando habla de los

[14] En el prólogo de Juan, por ejemplo, el Verbo divino habita en medio de nosotros casi como si hubiese puesto una tienda (Jn 1,14), una imagen que refleja Eclo 24,8. Sobre la acogida de los rasgos de la Sabiduría en la cristología del NT véanse los varios comentarios y cristologías, p.ej., A. ZIEGENAUS, *Jesus Christus. Die Fülle des Heils* (Aquisgrán 2000) 140-145.

[15] Cf. Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint* (París 1995) 28-32; trad. esp.: *El Espíritu Santo* (Barcelona ²1991).

[16] Cf. L. BOUYER, *Le Trône de la Sagesse. Essai sur la signification du culte marial* (París 1957); J. RATZINGER, *La figlia di Sion: la devozione a Maria nella Chiesa* (Milán 1979, ³2005) 24-27; A. SERRA, «Sapiente», en NDM (1985) 1272-1285; ÍD., *Antico Testamento* (2006) 261-308; L. SCHEFFCZYK., «"Sitz der Weisheit". Maria - Bild vollendeten Menschseins»: *SS.MJ* 2/1 (1998) 48-69; NOLL, *Die mariologischen...*, o.c., 142-151 (explicación de Cornelius a Lapide); LEFEBVRE, *La Vierge...*, o.c., 185-207; MANELLI, *Mariologia*, o.c., 105-108; N. CALDUCH-BENAGES, «Sapienza», en *Mar* (2009) 1059-1072; G. GRESHAKE, *Maria - Ecclesia. Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis* (Regensburg 2014) 301-342..

[17] Cf. LAURENTIN, *Breve trattato...*, o.c., 257-261; PONCE CUÉLLAR, *María...*, o.c. 53-67.

[18] Cf. CM 16 (10-4-1996), «Nobleza moral de la mujer».

«pobres» de Israel que esperan todo de la intervención del Señor (Lc 1,48.52). El texto conciliar afirma que María es la primera «entre los humildes y los pobres del Señor».

2) Una *preparación tipológica*. El AT contiene «esbozos», «figuras» que llevan hacia el cumplimiento neotestamentario: «A lo largo de toda la Antigua Alianza, la misión de María fue preparada por la misión de algunas santas mujeres. Al principio de todo está Eva: a pesar de su desobediencia, recibe la promesa de una descendencia que será vencedora del Maligno y la de ser la madre de todos los vivientes. En virtud de esta promesa, Sara concibe un hijo a pesar de su edad avanzada. Contra toda expectativa humana, Dios escoge lo que era tenido por impotente y débil para mostrar la fidelidad a su promesa: Ana, la madre de Samuel, Débora, Rut, Judit, Ester, y muchas otras mujeres»[19]. Entre las figuras femeninas sobresalen la «hija de Sión» (figura simbólica sobre la que volveremos), las grandes madres de Israel, las mujeres comprometidas en la salvación del pueblo y las mujeres favorecidas por nacimientos milagrosos. Veremos cómo, sobre todo, la historia de la infancia según Lucas alude a tales acontecimientos precedentes.

3) Una *preparación profética*. Aquí se trata de los textos proféticos que miran directamente a la madre del Mesías, por lo tanto a María. El Concilio señala tres: Gén 3,15; Is 7,14 y Miq 5,2-3. Dado que el último texto es cercano al segundo, estudiaremos seguidamente solo Gén 3,15 (el «Protoevangelio») e Is 7,14 (el nacimiento del Emmanuel).

## 2. El «Protoevangelio» (Gén 3,15)[20]

Como primer texto el Concilio señala Gén 3,15, el llamado «Protoevangelio». Según este versículo, Dios dice a la serpiente: «Enemistad pondré entre ti y la mujer, y entre tu linaje y su linaje: él te pisará la cabeza mientras acechas tú su calcañar».

Este pasaje, visto en el contexto original, describe la lucha entre las fuerzas del mal y la humanidad, el linaje de la mujer. La serpiente ataca el calcañar, trata de hacer daño a los hombres, pero finalmente será vencida.

[19] CCE 489; Cf. CM (27-3-1996, 10-4-1996). Sobre las «madres de Israel» como preparación de la Madre de Dios, cf. SERRA, *La Donna dell'Alleanza*, o.c., 19-94; PAXIMADI, «La donna...», a.c.; VALENTINI, *Maria secondo...*, o.c., 394-398.

[20] Véase, entre otros, R. LAURENTIN, «L'interprétation de Genèse 3,15 dans la tradition jusqu'au début du XIII siècle»: Études *Mariales* 12 (1954) 79-156; C. POZO, *María en la obra...*, o.c., 147-175; ID., *María, nueva Eva*, o.c., 146-175; ZIEGENAUS, *Maria in der...*, o.c., 167-174; H. L. BARTH, *Ipsa conteret. Maria die Schlangenzertreterin: Philologische und theologische Überlegungen zum Protoevangelium* (Ruppichteroth 2000); PONCE CUÉLLAR, *María...*, o.c., 58-63; J. GALOT, *Maria. La donna nell'opera della salvezza* (Roma [3]2005) 189-191; MANELLI, *Mariologia...*, o.c., 17- 36; Settimio M. MANELLI, «Gen 3,15 e l'Immacolata Corredentrice»: *Immaculata Mediatrix* 5 (2005) 17-63; SERRA, *La Donna dell'Alleanza*, o.c., 249-259.

La tradición bíblica implícita[21] pone ya la antigua promesa en un contexto de salvación mesiánica. Siguiendo esta senda, la versión de los Setenta (= LXX, la traducción griega más importante del AT) concreta el «linaje» victorioso de la mujer de modo personal: *autós,* «él» pisará la cabeza de la serpiente. Es significativo aquí el uso de un pronombre masculino *(autós)* por el sustantivo neutro *tò spérma* (el linaje). «Él» es una persona concreta, no simplemente la humanidad en general. El contexto mesiánico se muestra aquí más claramente, y se encuentra también en la interpretación hebraica de los *targum*[22]. Pero las dos interpretaciones (el Mesías - la humanidad) no se excluyen mutuamente. Porque el Mesías representa también a la humanidad ante Dios.

La Vulgata (la traducción latina de la Biblia, hecha por Jerónimo) facilitó un sentido mariano a la interpretación del pasaje: *Ipsa conteret caput tuum,* «Ella te pisará la cabeza»[23]. Filológicamente, esta traducción ha sido generalmente considerada errónea y fue corregida por la reciente Neo-Vulgata. Pero la referencia a la mujer contiene la verdad de que no se puede separar al Mesías de su Madre, la «nueva Eva»[24]. Esta perspectiva se abre en el tiempo de los Padres: Justino e Ireneo sitúan junto al paralelismo «Adán-Cristo» el de «Eva-María». La «mujer» del Génesis es Eva en sentido imperfecto, pero el significado de la profecía se cumple perfectamente en María, «nueva Eva», radicalmente opuesta a la serpiente como madre del Mesías[25].

[21] De modo concreto el «Yahvista», un estrato del Pentateuco que prefiere el nombre Yahveh para Dios. El «Yahvista», según las teorías exegéticas corrientes, escribió durante el reino davídico, en el siglo x a.C. Los libros de Moisés fueron formados en un largo proceso de redacción, desde el tiempo de Moisés (siglo xiii a.C.) hasta cerca del 400 a.C. El «yahvista» conoce bien la promesa de Dios, por medio del profeta Natán, a David: un descendiente de David tendrá un reino que durará para siempre (2 Sam 7).

[22] Cf. Ziegenaus, *Maria in der...,* o.c., 168s; Serra, *La donna...,* o.c., 250s.

[23] La introducción del *ipsa* probablemente no se remonte a Jerónimo, sino que sea una lección posterior. Ni siquiera es seguro que la versión haya entrado gracias a una interpretación mariana del Protoevangelio; ya el hebreo Filón opone la mujer *(auté* en vez de *autós)* a la serpiente: *Legum alleg.* 3,188; C. Pozo, *María en la obra...,* o.c., 168s.; Íd., *María...,* o.c., 168. La traducción de la vieja Vulgata es defendida por Manelli, «Gén 3,15...», a.c., 36-62; también Manelli, *Mariologia,* o.c., 17-36. Se nota de todas formas que la tradición de los Padres griegos atribuye la victoria sobre la serpiente a Cristo, una interpretación compartida también por los antiguos autores latinos. En esta victoria pueden participar también los Santos y la Iglesia toda entera. Según Prudencio, que lee el *ipsa* ya antes que la Vulgata (como Efrén en ámbito siríaco), María pisa la cabeza de la serpiente porque ha sido la Madre de Cristo, el cual ha vencido al diablo *(Cathemerinon, hymn.* 3: CChr.SL 126,15S). Solo a partir del Medievo (siglo xi, con Fulberto de Chartres), el «pisar» la cabeza de la serpiente es atribuido directamente a María. Ya la tradición más antigua, no obstante, liga estrechamente la Madre de Dios a la victoria del Redentor sobre la serpiente diabólica. Para el aspecto patrístico, véase Laurentin, «L'interprétation..., a.c.; L. Scheffczyk, «Protoevangelium II. Dogmengeschichte», en ML 5 (1993) 343s.

[24] Cf. CM 12 («El Protoevangelio») 3 (24-1-1996): «Los exegetas concuerdan en reconocer que el texto del Génesis, según el original hebreo, no atribuye directamente a la mujer la acción contra la serpiente, sino a su linaje. De todos modos, el texto da gran relieve al papel que ella desempeñará en la lucha contra el tentador: su linaje será el vencedor de la serpiente».

[25] Cf. también las alusiones de Juan Pablo II en *Redemptoris Mater,* 7.11.24 (& Jn 2,4; 19,27s; véase infra); *Mulieris dignitatem,* 2s.11. Otros textos del magisterio precedente en Ziegenaus, *Maria in der...,* o.c., 171s; Manelli, «Gen 3,15...», a.c., 32-36.

Ya en Gén 3,15 se habla de la «enemistad» entre la serpiente y la mujer (mientras que en el pecado y en el hecho de la pena las dos son asociadas). «Los aspectos de la maternidad mesiánica, de la trascendencia de la mujer con respecto a Eva y del tono victorioso confieren al texto un significado mariológico»[26].

## 3. La profecía de Isaías 7,14[27]

Ya el evangelio de Mateo cita expresamente Is 7,14 como anuncio del origen virginal de Jesús (Mt 1,22s), y también la narración de la Anunciación según Lucas contiene alguna referencia a esta profecía[28]. El ambiente histórico es bien conocido[29]. En el 740 a.C. el rey asirio Teglatfalasar III entró en la región septentrional de Siria y obtuvo al final (en el 734) Palestina y el confín de Egipto. Controlaba la costa mediterránea y la parte occidental de Israel, que convirtió en una provincia siria. Frente a esta amenaza, muchos territorios de Siria y Palestina formaron una coalición bajo la guía de Resín, rey de Aram, y Pécaj, rey de Israel (reino del norte). Presionaron también a Acaz, rey de Judá, para entrar en esta alianza contra los Asirios. Acaz se negó, probablemente por motivos de prudencia política. El ejército de los aliados marchó contra Jerusalén para deponer a Acaz y establecer un sucesor aliado de ellos, «el hijo de Tabeel» (Is 7,6), un rey, por tanto, que no proviene de la dinastía de David. Acaz, en cambio, pensaba pedir ayuda a Teglatfalasar.

En esta situación Isaías habría recibido el encargo de poner en guardia a Acaz con respecto a una alianza con los Asirios. El rey debe tener fe en la ayuda de Dios, no en la de los Asirios. Para hacer más fácil la decisión del rey a favor de Dios, el profeta ofreció un signo que Acaz rechazó para poder realizar su alianza con los Asirios. Luego Isaías anuncia que Dios mismo dará una señal:

> [14] Mirad: la virgen (hebreo: *alma*; LXX: *parthénos)* está encinta y va a dar a luz un hijo, y le pondrá por nombre Emmanuel. [15] Cuajada y miel comerá hasta que sepa rehusar lo malo y elegir lo bueno. [16] Porque antes que sepa el niño rehusar lo malo y elegir lo bueno, será abandonado el territorio cuyos dos reyes te dan miedo. [17] El Señor atraerá sobre ti y sobre tu pueblo y sobre la casa de tu padre, días cuales no los hubo desde aquel en que se apartó Efraím de Judá (Is 7,14-17).

[26] ZIEGENAUS, ibid., 174.

[27] Véase, entre otros, A. SERRA, «Bibbia», en NDM 231-311 (241s); C. POZO, *María en la obra...*, o.c., 175-201; ID., *María...*, o.c., 175-201; G. ODASSO, «Il segno dell'Emmanuele nella tradizione dell'Antico Testamento»: *Theotokos* 4/1 (1996) 151-188; ZIEGENAUS, *Maria in der...*, o.c., 174-185; LEFFEBVRE, *La Vierge...*, o.c., 143-149; MANELLI, *Mariologia...*, o.c., 37-52; SERRA, *La donna...*, o.c., 231-237; F. SEDLMEIER, «Jes 7,14 - Überlegungen zu einem umstrittenen Vers und zu seiner Auslegungsgeschichte», en ZIEGENAUS (ed.), *«Geboren aus der Jungfrau Maria». Klarstellungen (Mariologische Studien* 19; Ratisbona 2007) 13-43.

[28] Cf. Is 7,14 con Lc 1,26s.31.

[29] Cf. (además de Is) 2 Re 15-16. R. KILIAN, «Die Geburt des Immanuel aus der Jungfrau. Jes 7,14», en AA.V., *Zum Thema Jungfrauengeburt* (Stuttgart 1970) 9-35 (9s).

La exégesis del pasaje es muy divergente. Parece que Is 7,14 es el versículo más comentado de todo el AT, y el hebreo Martin Buber lo considera el texto bíblico más controvertido[30]. Sin embargo pueden establecerse algunos datos firmes. En esta profecía se sobreponen dos planos. En un primer momento cabe pensar en el nacimiento de un hijo de Acaz, por ejemplo Ezequías, que garantiza la permanencia de la dinastía de David, prometida por el profeta Natán (2 Sam 7)[31]. De otro modo sería incomprensible el v.16: antes de que el niño alcance la edad de discreción[32], los países de la alianza antijudía serán devastados (lo que ocurre en el 732). Por otra parte la profecía sobrepasa el horizonte inmediato hacia el nacimiento del Mesías. Este hecho viene insinuado por el nombre «Emmanuel» («Dios con nosotros») y por la conexión con otros textos que hablan de la salvación definitiva (8,8; 9,1-6; 11,1-9)[33].

Es típico de la profecía que los distintos acontecimientos futuros sean vistos en la misma perspectiva, lo mismo que una mirada al cielo estrellado ve como una única luz de las distintas estrellas. Esta unidad de la perspectiva profética no solo se presenta varias veces en el AT, sino también en el anuncio profético de Jesús: la destrucción de Jerusalén y el fin del mundo son presentados casi en la misma perspectiva, sobre todo en el evangelio según Marcos (Mc 13). La profecía de Isaías, en resumen, lleva en sí una dinámica que orienta hacia el futuro, hacia el nacimiento de Jesús, Mesías de la estirpe de David[34].

El término hebreo *alma* significa «mujer joven», no necesariamente «virgen», si bien no existen referencias a que una mujer después de un parto sea llamada *alma*. Un término inequívoco sería *betula; alma* puede ser usado como sinónimo de *betula*[35]. Una clara precisión del término como «virgen» llega con la versión de los Setenta *(parthénos)*.

[30] Cf. Ziegenaus, *Maria in der...*, o.c., 175.

[31] Esto vale sobre todo si se lee el versículo 14d así: «Y lo llamarás Emmanuel»; sería Acaz quien lo llamaría, según la LXX y el primer rollo de Isaías encontrado en la primera gruta de Qumrán: Serra, «Bibbia», a.c., 302s, n.13. Id., *La Donna dell'Alleanza*, o.c., 234: es una interpretación «"indirectamente mesiánica", en porque considera a Ezequías tipo de Cristo».

[32] Es decir, en este contexto, en torno a los dos años (cf. Is 8,4: hasta poder decir «papá» y «mamá»). Cf. Serra, «Bibbia», a.c., 242.

[33] Los capítulos 6-12 son llamados a menudo «El Libro del Emmanuel» (como en la «Biblia de Jerusalén»).

[34] Sin embargo, ni siquiera esta solución está exenta de problemas. Parece que Ezequías nació ya antes de la guerra siro-efraimita contra Judea; se puede, por otra parte, preguntar (como ya lo hicieron Justino y Jerónimo) si el nacimiento de un niño en cuanto tal pueda ser una señal (cf. Ziegenaus, *Maria in der...*, o.c., 182s). Por esta razón sería posible considerar el texto (al menos en la redacción final del libro de Isaías) una profecía sobre el nacimiento del futuro Mesías, sin relación con la situación histórica del tiempo de Acaz (así, p.ej., Manelli, *Mariologia...*, o.c., 37-52, aunque el autor se refiera también a la «perspectiva profética» para rechazar una objeción: 51). Al que suscribe le parece, sin embargo, más convincente la hipótesis descrita arriba, aunque el texto permanece, sin duda, misterioso. Tal vez ya ha sido así para el mismo Isaías (cf. Sedlmeier, «Jes 7,14...», a.c., 54).

[35] Así en Gén 24,16.43. Quizá no sea así en Cant 6,8, donde las *alamot* («mozuelas») forman parte de un inmenso harén; serán, no obstante, distintas de las «reinas» y de las «esposas» (mujeres secundarias). Los otros pasajes son Ex 2,8; Sal 68,26; Cant 1,3; Prov 30,18s.

De las siete referencias hebreas de *alma* en el AT solo dos son traducidas por *parthénos:* Gén 24,43 (Rebeca, que ya en el v.16 es llamada *betula* = «virgen») e Is 7,14. No parece claro, sin embargo, si viene especificada o no la virginidad de la madre.

El acontecimiento mesiánico se concreta solo con el nacimiento de Jesús de María Virgen; no es todavía deducible en su precisión del *clair-oscur* de la profecía veterotestamentaria. Y con todo, a la luz del Nuevo Testamento, el texto de Isaías encuentra una correspondencia impresionante con la Encarnación y el nacimiento de Jesús de María Virgen[36].

## 4. La «hija de Sión»[37]

El Vaticano II llama a María la «hija de Sión por excelencia»[38]. «Sión» indica en primer lugar el pequeño monte con la fortaleza de los Jebuseos, conquistada luego por David (2 Sam 5,6-9). Más tarde, «Sión» se convierte en un símbolo para Jerusalén, pero también para el pueblo entero, que encuentra allí su centro. Viene asociado al templo, que conlleva la especial protección de Dios. Antes del exilio los profetas reprueban una seguridad equivocada sobre la protección de Sión. Anuncian el juicio y la devastación de la «hija de Sión». Después es profetizado el retorno: los exiliados pueden volver a la patria, y en el horizonte resplandece la salvación definitiva para el mundo entero. El tercer estrato del libro de Isaías (Trito-Isaías) anuncia la peregrinación de los pueblos hacia Jerusalén[39]. «Sión» es descrita con la imagen de la madre, llena de gozo, que da a luz sin dolores[40]. Otros pasajes de la profecía postexílica invitan a

[36] Sobre la profecía se manifiesta también Juan Pablo II en CM 13 (31-1-1996), concluyendo la catequesis sobre el «Anuncio de la maternidad mesiánica»: «El Antiguo Testamento no contiene un anuncio formal de la maternidad virginal, que se reveló plenamente solo en el Nuevo Testamento. Sin embargo, el oráculo de Isaías (Is 7,14) prepara la revelación de este misterio» (n.7). La posición papal corresponde a Galot, *Maria...*, o.c., 54. 124.

Una cierta conexión con la profecía de Isaías parece encontrarse en Miq 5,2-3, un texto también citado por el Vaticano II (véase supra): «(1) Y tú, Belén Efratá, pequeña entre los clanes de Judá, de ti voy a sacar al que ha de gobernar Israel, sus orígenes son de antaño, de tiempos inmemoriales. (2) Por eso, los entregará hasta que dé a luz la que debe dar a luz, el resto de sus hermanos volverá junto con los hijos de Israel. (3) Se mantendrá firme, pastoreará con la fuerza del Señor, con el dominio del nombre del Señor, su Dios; se instalarán ya que el Señor se hará grande hasta el confín de la tierra». Sobre la profecía mesiánica de Miqueas, véase Manelli, *Mariologia...*, o.c., 53-59.

[37] Cf. N. Lemmo, «Maria, "Figlia di Sion", a partire da Lc 1,26-38. Bilancio esegetico dal 1939 al 1982»: *Marianum* 45 (1983) 175-258; E. G. Mori, «Figlia di Sion», en NDM 580-589; Ziegenaus, *Maria in der...*, o.c., 186-191; Galot, *Maria...*, o.c., 42-44; Manelli, *Mariologia...*, o.c., 103s; Serra, *La Donna dell'Alleanza*, o.c., 175-220; E. L. Bartolini, «Figlia di Sion», en *Mar* (2009) 551-556.

[38] LG 55 (cf. supra). Véase también CM 17 (24-4-1996), «La hija de Sión».

[39] Cf. ya Is 2.

[40] Cf. Is 66,7-11: «Antes de tener dolores dio a luz, antes de llegarle el parto dio a luz varón. ¿Quién oyó tal? ¿Quién vio cosa semejante? ¿Es dado a luz un país en solo un día? ¿O nace un pueblo todo de una vez? Pues bien, tuvo dolores y parió Sión a sus hijos [...] Congratulaos con Jerusalén, regocijaos por ella todos sus amigos, llenaos de alegría por ella todos los que por ella hacíais duelo; de modo que maméis y os saciéis de su pecho consolador, de modo que chupéis y os deleitéis de su ubre cargada».

la «hija de Sión» a la alegría por la presencia de Dios en medio de ella y por la paz para todos los pueblos[41].

## II. MARÍA EN EL NUEVO TESTAMENTO

### BIBLIOGRAFÍA

GRABER - ZIEGENAUS (eds.), *Die Marianischen Weltrundschreiben der Päpste von Pius IX bis Johannes Paul II (1849-1988)* (Ratisbona 1997), índice bíblico (magisterio pontificio); JUAN PABLO II, *Redemptoris Mater* (1987) 7-24; CM (6-9-1995); 1-5, 8-5, 3-7, 10-7, 24-7, 4-9, 2-10, 6-11, 20-11, 27-11, 4-12, 11-12, 18-12-1996; 8-1, 15-1; 29-1, 27-2, 5-3, 12-3, 2-4, 2-.4, 7-5, 28-5-1997 (y *passim);* VATICANO II, LG 56-59.

AA.VV., «Maria secondo le Scritture»: *Theotokos* 8 (2000) 377-905; BASTERO DE ELEIZALDE, J. L., *María, Madre del Redentor* (Pamplona 1995) 103-193; BROWN, R. E. y otros, *Maria nel Nuovo Testamento* (Asís 1985); CANTINAT, J., *La Madonna nella Bibbia* (Cinisello Balsamo ³1987); DA SPINETOLI, O., *Maria nella Bibbia* (Bolonia ²1988); DE FIORES, S., *Maria, Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica* (Bolonia 1992) 35-106; ÍD., *Maria sintesi di valori. Storia culturale della mariologia* (Cinisello Balsamo 2005) 55-77; ÍD., «Bibbia», en ÍD., *Dizionario,* I (2006) 291-321; FEUILLET, A., «La Vierge Marie dans le Nouveau Testament», en H. DU MANOIR (ed.), *Maria,* VI (París 1961) 15-69; FORTE, B., *Maria, la donna icona del Mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa* (Cinisello Balsamo ³1996) 45-103; GÄCHTER, P., *Maria im Erdenleben* (Innsbruck ³1955); ÍD., *Marjam, die Mutter Jesu* (Einsiedeln ²1981); GARCÍA PAREDES, J. C. R., *Mariología* (Madrid 1995) 3-169; HAFFNER, P., *The Mystery of Mary* (Leominster, R.U. - Chicago 2004) 48-72; HILION, G., «La Sainte Vierge dans le Nouveau Testament», en H. DU MANOIR (ed.), *Maria,* I (París 1949) 41-68; KNOCH, O. - MUSSNER, F., «Maria in der Heiligen Schrift», en W. BEINERT - H. PETRI (eds.), *Handbuch der Marienkunde,* I (Ratisbona 1996) 15-98; LA POTTERIE, I. DE, *Maria nel mistero dell'alleanza* (Génova 1988); LACONI, M., «Maria nel Nuovo Testamento»: *EMTheo* (1958) 30-43; LAURENTIN, R., *Breve trattato su la Vergine Maria* (Cinisello Balsamo 1987) 19-56. 318- 321; MANELLI, S. M., *Mariologia biblica* (Frigento ²2005) 123-454; MAY, E., «María en el Antiguo Testamento», en J. B. CAROL, *Mariología* (Madrid 1964) 54-81; MERK, A., «Das Marienbild des Neuen Bundes», en P. STRÄTER (ed.), *Katholische Marienkunde,* I (Paderborn ³1962) 44-84; MUSSNER, F., *Maria, die Mutter Jesu im Neuen Testament* (St. Ottilien 1993); PAMI (ed.), *Maria in sacra Scriptura,* 6 vols. (Roma 1967); PONCE CUÉLLAR, M., *María. Madre del Redentor y Madre de la Iglesia* (Barcelona ²2001) 69-197; POZO, C., *María en la obra de la salvación* (Madrid ²1990) 202-246; ÍD., *María, nueva Eva* (BAC, Madrid 2005)

[41] Cf. Sof 3,14-17 («¡Lanza gritos de gozo, hija de Sión, lanza clamores, Israel, alégrate y exulta de todo corazón, hija de Jerusalén! Ha retirado Yahveh las sentencias contra ti, ha alejado a tu enemigo. ¡Yahveh, Rey de Israel, está en medio de ti, no temerás ya ningún mal! Aquel día se dirá a Jerusalén: ¡No tengas miedo, Sión, no desmayen tus manos! Yahveh tu Dios está en medio de ti, ¡un poderoso salvador! Él exulta de gozo por ti, te renueva por su amor; danza por ti con gritos de júbilo, como en los días de fiesta»); Zac 2,14 («Grita de gozo y regocíjate, hija de Sión, pues he aquí que yo vengo a morar dentro de ti»; 9,9s («¡Exulta sin freno, hija de Sión, grita de alegría, hija de Jerusalén! He aquí que viene a ti tu rey: justo él y victorioso, humilde y montado en un asno [...] Él suprimirá los cuernos de Efraím [...] será suprimido el arco de combate, y él proclamará la paz a las naciones. Su dominio irá de mar a mar y desde el Río hasta los confines de la tierra»).

203-259; SCHEFFCZYK, L., *Maria, Mutter und Gefährtin Christi* (Augsburgo 2003) 14-82; SERRA, A., «Bibbia», en NDM 231-311; ÍD., *Maria secondo il Vangelo* (Brescia 1987); ÍD., *E c'era la Madre di Gesù. Saggi di esegesi biblico-mariana (1978-1988)* (Milán-Roma 1989); ÍD., *Nato da donna. Ricerche bibliche su Maria di Nazaret (1989-1992)* (Milán-Roma 1992); SÖLL, G., *Storia dei dogmi mariani* (Roma 1981) §1; STOCK, K., *Maria, la Madre del Signore, nel Nuovo Testamento* (Roma ²2003); VALENTINI, A., *Maria secondo le Scritture. Figlia di Sion e Madre del Signore* (Bolonia 2007); ÍD., «Bibbia», en *Mar* (2009) 199-216; ZIEGENAUS, A., *Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie* (Katholische Dogmatik 5; Aquisgrán 1998) 75-143; ZMIJEWSKI, J., *Die Mutter des Messias. Maria in der Christusverkündigung des Neuen Testaments* (Kevelaer 1989).

## 1. María, Madre del Hijo de Dios (Pablo)

El texto más antiguo del NT referente a María se encuentra en la carta a los Gálatas[42]:

> Mas cuando llegó la plenitud del tiempo, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que estaban bajo la ley, para que recibiéramos la adopción filial (Gál 4,4-5).

Pablo no se interesa por particularidades biográficas de la vida de Jesús[43]; el apóstol pone en el centro, además de la Encarnación[44], la cruz y la resurrección[45]. Desde este planteamiento se explica el hecho de que Pablo sea igualmente escaso con respecto a informaciones sobre la madre de Jesús; ni siquiera indica el nombre. La finalidad del pasaje citado es la de poner de relieve la verdadera humanidad de Jesús (Hijo de Dios, «nacido[46] de mujer») y su sumisión a la ley de Moisés. El Hijo de Dios hace suya la condición humana y judía para hacernos partícipes de la vida de Dios como hijos adoptivos.

Si bien Pablo toca solo de pasada la figura de María, podemos decir que Gál 4,4-5, desde el punto de vista dogmático, «es el texto mariológicamente más significativo del NT»[47], el motivo es que implícitamente encontramos el dogma fundamental de la doctrina mariana: la maternidad divina. El Hijo de Dios es mandado a este mundo; la misión comienza con su nacimiento de una mujer; por tanto esta mujer es la Madre de

[42] Escrita en el 57 o ya algunos años antes; véase, p.ej., el comentario de F. MUSSNER, *La lettera ai Galati* (Brescia 1987) 50-53.

[43] Cf. 2 Cor 5, 16: ahora ya no conocemos a Cristo «según la carne». Sobre este pasaje véase, p.ej., el comentario de V. SCIPPA, *Lettere ai Corinzi*, en *La Bibbia Piemme* (Casale Monferrato 1995) 2777.

[44] Cf. en particular también Fil 2,5-11.

[45] Es emblemático aquí 1 Cor 15,3-8.

[46] El *genómenon* indica la proveniencia humana, no solo el parto.

[47] G. SÖLL, *Storia...*, o.c., 31. Véase también A. VANHOYE, «La Mère de Dieu selon Gal 4,4»: *Marianum* 40 (1978) 237-247; A. SERRA, «Galati 4,4: una mariologia in germe»: *Theotokos* 1 (1993) 7-25; J. L. BASTERO DE ELEIZALDE, *María...*, o.c., 103-106; B. FORTE, *Maria...*, o.c., 46-49; ZIEGENAUS, *Maria in der...*, o.c., 76s; F. MANZI, «Tratti mariologici del "vangelo" di Paolo»: *Theotokos* 8 (2000) 649-689; MANELLI, *Mariologia biblica...*, o.c., 142-148; A. VALENTINI, *Maria secondo...*, o.c., 29-38.

Dios. Ya en este pasaje neotestamentario más antiguo, María está estrechamente ligada a la Encarnación; no es posible separarla de su hijo.

En Pablo no encontramos ninguna referencia explícita a la virginidad de María. Es subrayada la verdadera humanidad de Jesús, su participación en la condición humana[48]. Mientras que a muchos exegetas modernos les satisface esta indicación[49], un discreto número de intérpretes, sean antiguos o contemporáneos, ven en Gál 4,4 también una referencia implícita a la maternidad virginal de María[50]. Es significativo el hecho de que venga indicada solo «la mujer», mientras que no hay referencia alguna a un padre humano. Por lo menos es evidente que no se puede invocar el silencio de Pablo contra la concepción virginal de Jesús.

## 2. El «Hijo de Dios» como «hijo de María» (Marcos)[51]

El evangelio de Marcos tiene la finalidad de poner de relieve que Jesucristo es «Hijo de Dios» (Mc 1,1; cf. 1,11; 9,7; 15,39). A diferencia de Mateo y Lucas, Marcos no transmite ninguna historia de la infancia, sino que comienza su presentación con el bautismo de Jesús. María aparece en dos pasajes (Mc 3,20s.31-35; 6,1-6a).

El primer pasaje describe cómo los parientes de Jesús («los suyos») salen para llevárselo, porque se decía que el Señor se comportaba de modo extraño. Cuando llegan «su madre y sus hermanos», el Señor llama «madre» y «hermanos» a sus discípulos, a los que cumplen la voluntad de Dios[52].

La incomprensión de los «hermanos»[53] es testimoniada también por el evangelio según Juan: «Y es que tampoco sus hermanos creían en él» (Jn 7,5). El texto de Marcos, sin embargo, no excluye a María (ni siquiera a los «hermanos») de los creyentes; el evangelista recalca, en cambio, la cercanía a Cristo, que no viene determinada por el parentesco sino por la prontitud en cumplir la voluntad de Dios. Seguramente no se trata de una polémica contra los parientes de Jesús, porque después de Pascua los

[48] «Nacido de mujer» puede tener este significado también en otro lugar, p.ej., en Mt 11,11: «entre los nacidos de mujer no ha surgido uno mayor que Juan el Bautista». Otras referencias en S.M. Perrella, *Maria Vergine e Madre. La verginità feconda di Maria tra fede, storia e teologia* (Cinisello Balsamo 2003) 106.

[49] Por ejemplo, Mussner, *Galati* (sobre Gál 4,4).

[50] Sobre la historia de la exégesis, véase E. de Roover, «La maternité virginale de Marie dans l'interprétation de Gal 4,4», en *Studiorum Paulinorum Congressus Internat. Cath.*, II (*Analecta Biblica* 18; Roma 1963) 17-37.

[51] Cf. Serra, «Bibbia», a.c., 233-237; Íd., «Vergine II. Testimonianza biblica», en NDM 1424-1454 (1424-29); Bastero de Eleizalde, *María...*, o.c., 106-112; B. Forte, *Maria...*, o.c., 49-53; Ziegenaus, *Maria in der...*, o.c., 83-88; E. Manicardi, «La madre di Gesù nel Vangelo secondo Marco»: *Theotokos* 8 (2000) 691-707; A. Valentini, *Maria secondo...*, o.c., 39-62.

[52] Mc 3,20s.31-35: «Llega a casa y de nuevo se junta tanta gente que no los dejaban ni comer. Al enterarse su familia, vinieron a llevárselo, porque se decía que estaba fuera de sí [...] Llegan su madre y sus hermanos y, desde fuera, lo mandaron llamar. La gente que tenía sentada alrededor le dice: "Mira, tu madre y tus hermanos y tus hermanas están fuera y te buscan". Él les pregunta: "¿Quiénes son mi madre y mis hermanos?". Y mirando a los que estaban sentados alrededor, dice: "Estos son mi madre y mis hermanos. El que haga la voluntad de Dios, ese es mi hermano y mi hermana y mi madre».

[53] Sobre estos parientes de Jesús (primos) véase infra, 130-133.

«hermanos del Señor» son miembros de la comunidad cristiana y Santiago se convierte en el jefe de la iglesia de Jerusalén[54]. Conocemos por otras fuentes (en particular Lc 1-2) la fe ejemplar de María desde el inicio. No se puede interpretar este episodio en un sentido «anti-mariano», como ocurre a veces en la exégesis protestante. Hay que tener en cuenta también el hecho de que la comunidad primitiva en Jerusalén se encontraba en la casa de la madre de Marcos (Hch 12,12); María en cambio se encontraba, al menos entre la Ascensión y Pentecostés, en Jerusalén (Hch 1,14).

El segundo pasaje en Marcos presenta el rechazo de Jesús por parte de los habitantes de Nazaret[55]. Estos conocen el oficio de Jesús y a su familia, lo integran en un contexto «normal» y no comprenden su alta misión. En este contexto aparece una denominación bastante extraña: «el hijo de María» (Mc 6,3). El hijo era indicado según el padre. Relacionar su identidad con la madre es insólito aunque presupongamos que José ya hubiese muerto[56]. Mateo y Lucas, en cambio, en los textos paralelos, hablan también de José (Mt 13,55; Lc 4,22; cf. Jn 6,42). Por esto es menos probable una referencia a la viudez de María.

El título «hijo de María», visto en sí, es interpretado en la polémica posterior del Talmud como alusión a un nacimiento ilegítimo de Jesús[57]. La otra posibilidad es una referencia al nacimiento virginal del Señor (como, por ejemplo, más tarde en el Corán: Jesús como «hijo de María»). Esta interpretación es más plausible[58]. Marcos no aporta ninguna historia de la infancia, pero parece apuntar aquí discretamente al conocimiento del nacimiento virginal[59].

## 3. Nota preliminar sobre los «evangelios de la infancia»

«Evangelios de la infancia» son llamados los dos primeros capítulos tanto del evangelio de Mateo como del de Lucas. Constituyen casi un prólogo a la vida pública de Jesús; ponen de relieve el nacimiento y la infancia del Señor. Su finalidad no es simplemente biográfica, sino teológica, aunque este hecho no comprometa el carácter histórico de los

[54] Hch 1,14; 1 Cor 9,5; 15,7; Gál 1,19; 2,9.12, etc.

[55] Mc 6,1-6a: «Salió de allí y vino a su patria, y sus discípulos le siguen. Cuando llegó el sábado se puso a enseñar en la sinagoga. La multitud, al oírle, quedaba maravillada, y decía: "¿De dónde le viene esto? y ¿qué sabiduría es esta que le ha sido dada? ¿Y esos milagros hechos por sus manos? ¿No es este el carpintero, el hijo de María y hermano de Santiago, Joset, Judas y Simón? ¿Y no están sus hermanas aquí entre nosotros?". Y se escandalizaban a causa de él. Jesús les dijo: "Un profeta solo en su patria, entre sus parientes y en su casa carece de prestigio". Y no podía hacer allí ningún milagro, a excepción de unos pocos enfermos a quienes curó imponiéndoles las manos. Y se maravilló de su falta de fe».

[56] En efecto, José ya no aparece más en el NT después del período de la infancia de Jesús; el hecho de que el Señor confíe su madre a Juan se explica solo si José había ya fallecido.

[57] Cf. también infra, 116.

[58] Véase también I. DE LA POTTERIE, *Maria...*, o.c., 100s; ZIEGENAUS, *Maria in der...*, o.c., 85-88; PERRELLA, *Maria...*, o.c., 165.

[59] Una explicación similar consiste en la tesis de que Marcos no quería llamar a Jesús «hijo de José», porque subraya el hecho de que Jesucristo es el «hijo de Dios» (Mc 1,1; 15,39; etc.): así O. KNOCH - F. MUSSNER, «Maria...», a.c., 26.

relatos. Lucas, en el prólogo, ratifica claramente la fiabilidad de las informaciones que está presentando (Lc 1,4). Narra los acontecimientos desde la perspectiva de María, que, directa (o indirectamente), es la fuente de los relatos. Observaciones lingüísticas sugieren, según muchos exegetas, que Lucas ha encontrado ya una tradición formulada en la comunidad judeocristiana. Al mismo tiempo, el relato lucano contiene muchas referencias implícitas al AT; en la narración resuenan, por ejemplo, la profecía de Isaías (7,14) (Lc 1,31) y textos que mencionan la alegría de la «hija de Sión» (Sof 3,14s; etc. en Lc 1,28).

La narración de Mateo es presentada, en cambio, desde la perspectiva de José; quizá el evangelista llega al círculo familiar de los «hermanos del Señor». Mientras Lucas hace más bien alusiones al cumplimiento del AT, Mateo tiene citas explícitas. El análisis exegético manifiesta que los dos evangelistas no dependen uno del otro; en particular, el contenido de Mt 2 no se encuentra en Lc 2, y viceversa. Precisamente frente a esta independencia literaria parece importante el núcleo común: el nombre de María y su condición virginal; el matrimonio con José, de la casa de David; María concibe cuando no convive todavía con José; la concepción virginal por obra del Espíritu Santo; un anuncio angélico (Mt: a José; Lc: a María); el encargo de llamar al niño «Jesús»; el nacimiento en Belén; el parto tiene lugar cuando José y María conviven en matrimonio legal; el tiempo de Herodes el Grande; en fin, el domicilio de la sagrada familia se encuentra en Nazaret.

No parece posible encuadrar los evangelios de la infancia en un determinado «género literario». En particular no parece idónea (como era propuesta por algunos) la denominación del «midrás»: un midrás es una narración homilética basada en un determinado texto veterotestamentario. Lucas y Mateo, en cambio, no quieren narrar un comentario de un texto del AT, sino que, al contrario, parten de los acontecimientos neotestamentarios e insertan varias referencias veterotestamentarias[60].

## 4. La madre virginal de Jesús en Mateo[61]

### a) *La genealogía*

Mientras que el evangelio según Marcos está destinado a cristianos provenientes del paganismo, el evangelio según Mateo está decididamen-

[60] Para ulteriores informaciones remitimos a los comentarios y a las obras especializadas, particularmente a R. Laurentin, *I Vangeli dell'infanzia di Cristo* (Turín 1985), y S. Muñoz Iglesias, *Los Evangelios de la infancia*, 4 vols. (Madrid 1986-1990); Id., «Lo histórico en los Evangelios de la infancia»: *Estudios Marianos* 64 (1998) 3-36; T. Stramare, *Vangelo dei Misteri della Vita Nascosta di Gesù (Matteo e Luca I-II)* (Bornato 1998); M. Orsatti, «Storicità e vangeli dell'infanzia»: *RTLu* 9 (2004) 603-622. Otras referencias bibliográficas en Perrella, *Maria Vergine...*, o.c., 68-77; Valentini, *Maria secondo...*, o.c., 63-69. 449s.

[61] Véase, entre otros, la síntesis de la investigación en Serra, «Bibbia», a.c., 237-243; Bastero de Eleizalde, *María...*, o.c., 113-130; Forte, *Maria...*, o.c., 53-64; Ziegenaus, *Maria in der...*, o.c., 88-96; Valentini, *Maria secondo...*, o.c., 71-87.

te escrito para cristianos procedentes del judaísmo. La especificidad de Mateo con respecto a María se encuentra ante todo en los dos primeros capítulos, en la «historia de la infancia».

En la genealogía de Jesús, Mateo resalta el vínculo con Abrahán y con David. El vínculo con David viene dado por José como padre legal: la paternidad legal (por adopción, levirato, etc.) «bastaba para conferir todos los derechos hereditarios, aquí los del linaje davídico»[62]. En el mismo momento, el evangelista se refiere ya a la siguiente narración sobre el nacimiento virginal de Jesús; Mateo rompe la larga lista de las generaciones («A generó a B, B generó a C...»), diciendo: «Jacob engendró a José, el esposo de María, de la cual nació Jesús, llamado Cristo» (Mt 1,16).

Un rasgo insólito para una genealogía es la referencia a otras cuatro mujeres, cuando no se indicaban las mujeres en las genealogías hebreas. Tamar (v.3) se convirtió en madre de Fares y Zara de modo particular: concibió con astucia de su suegro porque no le era concedido el derecho de tener prole legal del primer marido (que había muerto) por medio de los hermanos de él (Gén 38). Tamar impidió así que se extinguiese la raza de Judá, de la cual debía surgir el Mesías (Gén 49,10). Rajab y Rut (v.5) son mujeres de origen pagano. Rajab, prostituta en Jericó, ayudó a los israelitas a conquistar la ciudad (Jos 2,1ss; 6,22-25). La moabita Rut, casada con un marido hebreo, es exaltada a causa de su fidelidad y se convierte en la bisabuela de David. El libro de Rut (4,11s) alaba a Rut y a Tamar (junto a Lía y Raquel) como mujeres que fundaron la casa de Israel. Después, Mateo indica a la mujer de Urías (v.6), Betsabé, con quien David cometió adulterio pero que llegó a ser, sin embargo, la madre de Salomón.

El comportamiento de estas mujeres no es recriminado en el AT. Por eso el evangelista no quiere poner de relieve el pecado[63], sino la divina providencia que consigue su fin de modo insólito. De cualquier modo las relaciones de estas mujeres eran irregulares, pero sin embargo instrumentos del plan divino. En este sentido, las cuatro mujeres preparan el papel de María, que se convierte en la madre virginal del Mesías[64].

### b) *El nacimiento virginal*

La «ruptura» estilística en la genealogía (Mt 1,16) es explicada inmediatamente con la narración sobre el nacimiento virginal de Jesús. «Nacimiento» *(génesis)* indica el origen, la procedencia. El evangelista lo describe como cumplimiento de Is 7,14 (Mt 1,18-25). Jesús es el verdadero «Dios con nosotros» («Emmanuel»), como Mateo ratifica también al final de su evangelio: «Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28,20). Y la «señal» prometida por

[62] Biblia de Jerusalén, nota sobre Mt 1,1.

[63] Así una interpretación común a causa de san Jerónimo.

[64] Cf. J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium*, I (Friburgo 1986) 8s; trad. italiana: *Il Vangelo di Matteo*, I (Brescia 1990); Serra, «Bibbia», a.c., 240. Es posible también la observación de que se trata de mujeres extranjeras: Tamar y Rajab provienen de Canaán, Rut es moabita y Betsabé era mujer del hitita Urías, por tanto, tal vez pagana también ella.

Isaías se revela ahora como concepción virginal por obra del Espíritu Santo. «Is 7,14 es el primero de los oráculos veterotestamentarios en ser comprendido también en sentido mariano por un autor del NT»[65]. Pero solo la luz de los acontecimientos neotestamentarios podía revelar claramente el sentido mesiánico (y mariano) de la profecía de Isaías. A partir del testimonio de Mateo, María es llamada «la Virgen» *(he parthénos)*.

Los acontecimientos presuponen las costumbres matrimoniales judías de aquel tiempo. El matrimonio tenía lugar en dos fases:

1) el contrato matrimonial era establecido por los padres de los esposos y determinaba la cuantía de la dote que debía entregar el esposo. Tal «noviazgo» (entre comillas) constituía ya jurídicamente el matrimonio, si bien la esposa vivía todavía con sus padres durante un año aproximadamente y no debía mantener aún relaciones sexuales con su esposo. La edad de tal noviazgo para las chicas era alrededor de los 12 años o 12 años y medio.
2) La boda indica el traslado de la esposa a la casa del marido y la convivencia con relaciones matrimoniales.

La concepción virginal de Jesús ocurre en la primera fase del matrimonio, y José «que era justo y no quería difamarla, decidió repudiarla en secreto» (Mt 1,19)[66]. La aparición del ángel resuelve la dificultad y presenta el cometido a José: aceptar a María como esposa y llamar al niño «Jesús». Por medio de José, Jesús es «hijo de David» (Mt 1,1.20), portador de las promesas proféticas.

«Y no la conocía hasta *(héos)* que ella dio a luz un hijo, y le puso por nombre Jesús» (Mt 1,25). Esta frase afirma que José no tenía relaciones sexuales con María hasta el nacimiento de Jesús. «Hasta» *(héos [hou])* no implica, sin embargo, que después tuviese tales relaciones; el sentido de la palabra es afirmativo, señalando el término o el límite de interés. Cuando se dice, por ejemplo, que «Mikal, hija de Saúl, no tuvo ya hijos hasta (LXX: *héos)* el día de su muerte» (2 Sam 6,23), es manifiesto que no los tuvo tampoco después[67].

### c) *«El niño y su madre»*

La visita de los magos lleva consigo también una dimensión mariana. En la redacción del texto no aparece José (aunque obviamente estaba

[65] SERRA, «Bibbia», a.c., 243.

[66] Sobre las hipótesis respecto a las motivaciones de José, cf., p.ej., BASTERO DE ELEIZALDE, *María...*, o.c., 118s.; MANELLI, *Mariologia biblica*, o.c., 252-255: ¿Se trata de una sospecha de infidelidad, de temor y humildad frente al misterio de la concepción virginal o de perplejidad frente a un hecho inexplicable? Los mejores argumentos son a favor de la tercera interpretación; así también P. BARBAGLI, «Joseph, noli timere accipere Mariam coniugem tuam», en PAMI, *Maria in Sacra Scriptura*, o.c., IV, 445-463.

[67] Cf. J. BRINKTRINE, *Die Lehre von der Mutter des Erlösers* (Paderborn 1959) 69s; R. LAURENTIN, *I Vangeli...*, o.c., 360.

presente en los acontecimientos), sino que viene mencionado solo «el niño» —el neonato rey-Mesías— «con María, su madre» (Mt 2,11). Esta atención a María encuentra un cierto precedente en el papel de la madre del rey *(gebiráh)* en la dinastía de David. La madre del rey tenía deberes determinados, como imponer la corona al nuevo rey (Cant 3,11) y administrar la herencia del rey después de su desaparición. Salomón hizo colocar un trono a su derecha para su madre (1 Re 2,19). En la visita de los magos, María aparece «como la nueva *gebiráh* del reino mesiánico que Jesús va instaurando con la venida a esta tierra»[68].

«En el centro de Mt 2 se encuentra una imagen dominante: el niño con María, su madre (2,11)»[69]. Hasta cuatro veces se repite la fórmula «el niño y su madre» (2,13.14.20.21). La fórmula se inspira tal vez en Éx 4,20: «Moisés tomó a su mujer y a sus hijos (o bien: su hijo)» para volver a Egipto. Mateo, sin embargo, nombra primero al niño para subrayar su dignidad. Solo dos veces Mateo (en los c.1-2) indica el nombre «María» (Mt 1,18; 2,11); las dos veces se añade «su madre»; los otros cuatro pasajes (2,13.14.20.21) indican solo la maternidad, que es más importante que el nombre. José, en cambio, es presentado siempre con su nombre. Jesús, el «Dios con nosotros», supera en dignidad a su madre, que, sin embargo, no puede separarse de él.

Mientras Éx 4,20 subraya el parentesco entre Moisés y su hijo (sus hijos), Mateo no pone a Jesús en tal relación con José. De este modo se subraya: Jesús no es el hijo de José[70].

### d) *Peculiaridades redaccionales*

Son significativos también para Mateo algunos pequeños cambios del texto transmitido por Marcos. Mateo traslada el pasaje donde los parientes de Jesús (o la muchedumbre) decían que Jesús había estado «fuera de sí» (Mc 3,20s). Tal vez este cambio esté motivado por un mayor respeto hacia los parientes de Jesús, en particular hacia su madre. De la frase de que un profeta es despreciado «en su tierra, entre sus parientes y en su casa» (Mc 6,4), Mateo elimina los «parientes», los miembros de la parentela más estrecha (mientras la «casa» tiene un significado más amplio)[71]. En el relato sobre la visita de Jesús a Nazaret, Mateo quita la expresión «hijo de María» y pone en cambio «¿No es este el hijo del carpintero? ¿No se llama su madre María [...]?» (Mt 13,55). El evangelista puede hablar tranquilamente (en boca de la gente) de Jesús como «hijo» de José, porque el lector conoce ya la realidad del nacimiento virginal.

[68] BASTERO DE ELEIZALDE, *María...*, o.c., 129. Cf. VALENTINI, *Maria secondo...*, o.c., 83-87.

[69] E. NELLESSEN, *Das Kind und seine Mutter. Struktur und Verkündigung des 2. Kapitels im Matthäusevangelium* (Stuttgart 1969) 94. Cf. G. SEGALLA ,«Il bambino con Maria sua madre in Matteo 2»: *Theotokos* 4 (1996) 15-27.

[70] Cf. NELLESSEN, *Das Kind...*, o.c., 95. La fórmula «hijo del carpintero» (Mt 13,55) se encuentra en boca de personas que no comprenden el misterio de Jesús. Sobre la verdadera paternidad, pero no biológica, de José, volveremos infra, 135-137.

[71] ZIRORNAUS, *Maria in der...*, o.c., 116.

Para la mariología son importantes, en suma, las referencias de Mateo a la concepción virginal y a la maternidad de María (la madre del «Dios con nosotros»). En el evangelio de la infancia, «el niño y su madre» son indivisibles. Aquel que cree en el Mesías encuentra también a su madre.

## 5. La madre virginal del Señor en Lucas[72]

### a) *La importancia del testimonio lucano*

Según la leyenda (del siglo VI), el evangelista Lucas hizo una pintura de la Virgen[73]. Esta referencia no puede demostrarse históricamente, pero expresa cuando menos el hecho de que Lucas aporta la mayor parte de las informaciones sobre María en el NT. Walter Delius, estudioso protestante y autor más bien crítico de una historia de la devoción mariana, pudo afirmar respecto a los dos primeros capítulos del evangelio según Lucas: «Con la mano de un maestro, Lucas ha construido una imagen de María que contiene en sí casi todos los elementos esenciales de la devoción mariana durante los siglos»[74]. En efecto, la veneración de María comienza ya con los saludos de parte del ángel y de Isabel.

### b) *Nota sobre la estructura de Lc 1-2*

El «evangelio de la infancia» según Lucas constituye casi un «díptico» que pone de relieve el paralelismo entre Juan Bautista y Jesús:

| *Anunciación de Juan Bautista* | *Anunciación de Jesús* |
|---|---|
| - presentación de los padres | - presentación de los padres |
| - aparición del ángel | - aparición del ángel |
| - turbación de Zacarías | - temor de María |
| - comunicación del mensaje | - comunicación del mensaje |
| - incredulidad de Zacarías | - pregunta de María |
| - castigo | - respuesta del ángel |

[72] Véase, entre otros, la síntesis de SERRA, «Bibbia», a.c., 243-274; BASTERO DE ELEIZALDE, *María...*, o.c., 131-170; FORTE, *Maria...*, o.c., 64-87; ZIEGENAUS, *Maria in der...*, o.c., 96-115; VALENTINI, *Maria secondo...*, o.c., 89-274. Las perícopas lucanas son comentadas también por Juan Pablo II, en particular CM 18 (1-5-1996), «La nueva hija de Sión»; CM 25 (3-7-1996), «Aquella que ha creído»; CM 27 (24-7-1996), «El propósito de virginidad»; CM 34 (2-10-1996), sobre la Visitación; CM 35 (6-11-1996), sobre el Magníficat; CM 36 (20-11-1996), «María en el nacimiento de Jesús»; CM 39 (11-12-1996), «La presentación de Jesús en el Templo»; CM 40 (18-12-1996), «La profecía de Simeón asocia a María al destino doloroso del Hijo»; CM 42 (15-1-1997), «Jesús perdido y hallado en el Templo».

[73] Cf. F. TRENNER, «Lukasbild», en ML 4 (1992) 183-186.

[74] W. DELIUS, *Geschichte der Marienverehrung* (Múnich 1963) 26.

| *Anunciación de Juan Bautista* | *Anunciación de Jesús* |
|---|---|
| - partida de Zacarías | - partida del ángel |
| Visitación de María a Isabel | |
| Cántico del *Magníficat* | |
| *Nacimiento de Juan Bautista* | *Nacimiento de Jesús* |
| - nacimiento de Juan Bautista | - nacimiento de Jesús |
| - alegría por el nacimiento | - alegría por el nacimiento / canto de los ángeles |
| - circuncisión | - circuncisión |
| - cántico *Benedictus* | - cántico *Nunc dimittis* |
| - crecimiento de Juan Bautista | - crecimiento de Jesús |
| | Jesús niño perdido y hallado en el templo[75] |

Con esta estructura paralela, Lucas subraya la dignidad superior de Jesús respecto a Juan Bautista. Mientras que, por ejemplo, el Bautista es anunciado como «grande ante el Señor» (Lc 1,15), Jesús será «grande y será llamado Hijo del Altísimo» (Lc 1,32). También María participa de este paralelismo: mientras Zacarías permanece incrédulo ante el mensaje del ángel, la «madre del Señor» (cf. Lc 1,43) otorga la generosa respuesta de la fe (Lc 1,38.45).

### c) *La Anunciación*

[26] Al sexto mes fue enviado por Dios el ángel Gabriel a una ciudad
de Galilea, llamada Nazaret, [27] a una virgen desposada con un hombre
llamado José, de la casa de David; el nombre de la virgen era María. [28] Y
entrando, le dijo: «Alégrate, llena de gracia, el Señor está contigo». [29] Ella
se conturbó por estas palabras, y discurría qué significaría aquel saludo.
[30] El ángel le dijo: «No temas, María, porque has hallado gracia delante de
Dios; [31] vas a concebir en el seno y vas a dar a luz un hijo, a quien pondrás
por nombre Jesús. [32] Él será grande y será llamado Hijo del Altísimo, y
el Señor Dios le dará el trono de David, su padre; [33] reinará sobre la casa
de Jacob por los siglos y su reino no tendrá fin».
[34] María respondió al ángel: «¿Cómo será esto, puesto que no conozco varón?». [35] El ángel le respondió: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti
y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso el que ha de
nacer será santo y será llamado Hijo de Dios. [36] Mira, también Isabel, tu
pariente, ha concebido un hijo en su vejez, y este es ya el sexto mes de
aquella que llamaban estéril, [37] porque ninguna cosa es imposible para
Dios». [38] Dijo María: «He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según
tu palabra». Y el ángel dejándola se fue (Lc 1,26-38).

[75] BASTERO DE ELEIZALDE, *María*..., o.c., 131s.

La aparición del ángel Gabriel (v.26) liga el pasaje con el relato precedente (v.19). La presentación sugiere que el mensajero pertenece a la clase suprema de los ángeles: se encuentra ante el trono celeste («Yo soy Gabriel, el que está delante de Dios» v.19)[76]. El nombre «Gabriel» recuerda la profecía de Daniel, según la cual la aparición del ángel está ligada al cumplimiento escatológico de la historia de Israel (Dan 9, etc.).

Gabriel es mandado a Nazaret, una pequeña ciudad de Galilea, por tanto en un ambiente medio pagano. «¿De Nazaret puede salir algo bueno?» pregunta Natanael (Jn 1,46).

Lucas confirma que María era virgen en el momento de la Anunciación y «esposa prometida» *(emneusteméne)* (v.27). Con el término «virgen» (dos veces), el relato se refiere a Is 7,14, como también aparece algún versículo después: «vas a concebir en el seno y vas a dar a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús» (v.31). Como en Isaías, será la madre la que imponga el nombre al niño[77]. El significado del nombre «Jesús» («Yahvé salva») es cercano al nombre «Emmanuel» («Dios con nosotros»).

De igual modo importante es el hecho de que José venga de la casa de David (v.27), porque por medio de su paternidad legal se realiza la profecía de Natán, indicada después (2 Sam 7: v.32-33). Por el contexto bíblico no es importante si María era de la estirpe de David o no[78]. «La virgen se llamaba María (v.27)[79].

«Te saludo *(chaîre),* llena de gracia *(kecharitoméne),* el Señor está contigo» (v.28). Ya la primera palabra del saludo angélico merece una atención particular. *Chaîre* es el saludo habitual en el mundo griego; más tarde la Vulgata traduce la palabra con el saludo latino correspondiente: *Ave.* El equivalente semítico podría ser *shalom,* «paz».

Pero se puede también vislumbrar un significado más profundo. Stanislas Lyonnet fue el primero en mostrar (en 1939) que *chaîre* aparece

[76] Según la tradición apocalíptica, siete ángeles se encuentran ante el trono de Dios; véase, p.ej., Tob 12,15; Ap 8,2.6; H. Schürmann, *Il Vangelo di Luca I* (Brescia 1985) 125.

[77] En la Septuaginta (LXX), sin embargo, como hemos visto, este cometido es realizado por Acaz («tú llamarás»).

[78] La pertenencia a la estirpe de David es afirmada más tarde en la tradición patrística, ya a partir de Tertuliano, *De carne Christi* 21,5 (PL 2,833s). Por el contexto bíblico se presenta también la teoría de la pertenencia a una familia sacerdotal; por lo menos Isabel, pariente de María (Lc 1,36), era «una descendiente de Aarón» (Lc 1,5) (así Pozo, *María, nueva Eva...,* o.c., 212). Por otra parte está la costumbre de tomar a la mujer habitualmente de la propia tribu. Sobre esto véase J. Schmid, «Abstammung Mariens», en ML 1 (1988) 21s; M. Rehm - J. Scharbert, «David», en ML 2 (1989) 150; M. L. Rigato, «Maria di Nazaret di stirpe levitico sacerdotale»: *Theotokos* 8 (2000) 275-304.

[79] Nota: El nombre «María» corresponde en el original (en hebreo/arameo; en griego en Lc 1) a Mariam; solo los masoretas (exegetas hebreos del 500 al 900 aprox.) vocalizan más tarde en los textos hebreos del AT Mirjam para la hermana de Moisés, primera portadora del nombre en la Sagrada Escritura (María, en cambio, es una abreviación en el contexto griego). La etimología de Mariam no es segura. Si se opta por un origen egipcio (como en «Moisés»), el nombre podría significar «ser amada» (del dios Amun). Las comparaciones entre la hermana de Moisés y María en la historia de la teología son raras; más frecuentemente, sin embargo, se compara a Mariam como entonadora del canto de victoria (Ex 15) con María, cantora del Magníficat. Véase R. Kugelman, «El santo nombre de María», en Carol, *Mariología,* o.c., 386-398; AA.VV., «Mirjam», en ML 4 (1992) 467-469. El Corán parece confundir a la hermana de Moisés con la madre de Jesús (cf. Sura 19,16-29).

en la LXX solo cuatro veces y que tres de estas referencias indican el gozo mesiánico prometido a Jerusalén, particularmente a la hija de Sión (a Jerusalén como personificación del pueblo)[80]. En este caso el saludo ordinario recibe más claramente el contenido «alégrate»; además María aparece como personificación concreta de Israel, una interpretación que puede apoyarse también sobre otros indicios en Lc 1-2. He aquí los tres pasajes mencionados en su contexto:

— «¡Lanza gritos de gozo, hija de Sión, lanza clamores, Israel, alégrate y exulta de todo corazón, hija de Jerusalén! Ha retirado Yahveh las sentencias contra ti, ha alejado a tu enemigo. ¡Yahveh, Rey de Israel, está en medio de ti, no temerás ya ningún mal! Aquel día se dirá a Jerusalén: ¡No tengas miedo, Sión, no desmayen tus manos! Yahveh tu Dios está en medio de ti, ¡un poderoso salvador! [...]» (Sof 3,14-17).
— «No temas, suelo, jubila y regocíjate, porque Yahveh hace grandezas [...] ¡Hijos de Sión, jubilad, alegraos [...] Y sabréis que en medio de Israel estoy yo [...]» (Jl 2,21-27).
— «¡Exulta sin freno, hija de Sión, grita de alegría, hija de Jerusalén! He aquí que viene a ti tu rey [...]» (Zac 9,9).

Parece particularmente sugestiva la cercanía entre el texto lucano y Sofonías (gozo, «no temas», la presencia del Señor). Por lo menos el trasfondo veterotestamentario hace pensar en María como representante femenina del pueblo, como la «hija de Sión» en persona. Además se subraya que María «discurría qué significaría aquel saludo» (v.29). Sería demasiado banal ver en el *chaîre* solo un normal «Buenos días»[81].

*Kecharitoméne* es traducida por la Vulgata, no sin razón, por *gratia plena*. El verbo *charitóo* lleva consigo un sentido causal *(óo)* e indica abundancia: «colmar de gracia»[82]. El participio pasivo del verbo significa, por tanto, «hecha abundantemente objeto de la gracia y benevolencia divinas»[83]. «Llena de gracia» es usado como un título: «se trata del primer apelativo atribuido a la Virgen, a la luz del cual deben ser entendidos y explicados los que le siguen»[84]. El apelativo forma un juego de palabras con el saludo *(chaîre kecharitoméne)*. El título viene comentado por la observación siguiente del ángel, que María ha «encontrado gracia ante Dios» (v.30). Se trata aquí «de la benevolencia divina en vista de la misión a cumplir, pero que incide profundamente en la persona a la que tal benevolencia es destinada»[85].

[80] Cf. S. LYONNET, «Chaîre, Kecharitoméne»: *Biblica* 20 (1939) 131-141.
[81] Cf. ZIEGENAUS, *Maria in der...*, o.c., 97s.
[82] Véase Ef 1,6: Dios «nos ha colmado de gracia» *(echarítosen hemâs)*.
[83] Cf. POZO, *María, nueva Eva...*, o.c., 215-219. Véase también BASTERO DE ELEIZALDE, *María...*, o.c., 135-137 con el resumen de un trabajo interesante de I. DE LA POTTERIE, «Kecharitomene en Lc. 1,28. Étude philologique»: *Biblica* 68 (1987) 357-382; ID., «Kecharitomene en Lc 1,28. Étude exégétique et théologique»: ibíd., 480-506. Se suma M. CIMOSA, «Il senso del titolo kecharitoméne»: *Theotokos* 4 (1996) 589-597.
[84] VALENTINI, *Maria secondo...*, o.c., 93.
[85] Ibíd.

La afirmación «el Señor es contigo» no se refiere solo a la concepción próxima, sino también a la dignidad de María, a la presencia divina en ella. *Kecharitoméne* significa, por tanto, mucho más que «elegida», como a veces interpretan exegetas protestantes.

Una fuerte controversia exegética atañe a la pregunta de María: «¿Cómo será esto, puesto que no conozco varón?» (v.34). «Conocer» indica relaciones sexuales. Gregorio de Nisa y Agustín han interpretado la pregunta como expresión de un voto anterior de virginidad[86]. Una pregunta tal no tendría sentido si de allí a algunos meses María comenzase a tener relaciones matrimoniales con José. La dificultad principal para esta solución, según muchos autores, es el ambiente hebreo, que subrayaba mucho la obligación de dedicarse a la procreación. Por esta razón el v. 34 es a menudo interpretado como simple medio literario para poder colocar la explicación del ángel[87]. Tal interpretación, sin embargo, debe afrontar la dificultad de que María, en este caso, haría una pregunta sin sentido concreto[88].

Por lo que respecta al ambiente hebreo, hay que tener en cuenta también la influencia de los esenios. Los monjes esenios (por ejemplo en Qumrán) no condenaban la procreación, pero se abstenían de las relaciones sexuales. Existían también otros miembros de la comunidad que vivían el ideal ascético sin ser monjes. La presencia de los esenios también podía preparar el terreno para un propósito de virginidad, suscitada por la divina gracia en María (y José)[89]. También Juan Bautista vivía tal ideal ascético[90]. Los mejores argumentos parecen favorecer la interpretación «clásica» de los Padres, recalcada también más veces recientemente por Juan Pablo II[91].

Pero aun en el caso de que se explicase el v.34 de otro modo, habría que clarificar la preparación de María para su misión: «María está tan profundamente comprometida por la misión de ser la madre virginal de Dios [...] que permanece constantemente bajo la influencia de este proyecto [...] Es inconcebible que María hasta la llegada del ángel haya sentido y pensado sobre su futuro como todas las otras chicas judías de su tiempo y que el ángel haya destruido totalmente sus proyectos de futuro [...] En María había un profundo deseo de la virginidad [...] que fue luego clarificado por medio del ángel y conscientemente acogido por María»[92].

[86] Cf. infra, 133-134.

[87] Por ejemplo PERRELLA, *Maria Vergine...*, o.c., 89s.

[88] Pozo, *María, nueva Eva...*, o.c., 225s.

[89] Ibíd., 226s.

[90] Según otra solución (Audet/Craghan), María (habiendo escuchado el mensaje del ángel), recuerda la profecía de Is 7,14 que anuncia el nacimiento del Mesías de una virgen; por esto pregunta cómo será el nacimiento si no va a tener (en este caso) relaciones con su marido. Esta solución encuentra ya la dificultad lingüística de que *epei* («como» no conozco varón) difícilmente sostiene el sentido propuesto y que ni siquiera está probada una interpretación mesiánica de Is 7,14 en el judaísmo contemporáneo. Otra interpretación (Gachter, p.ej.) piensa que la pregunta se refiere solo al estado actual. Viendo, sin embargo, la cercanía de la boda, tal pregunta, según Pozo, *María, nueva Eva...*, o.c., 223, «sería de una ingenuidad increíble».

[91] Volveremos sobre el «propósito de virginidad», infra, 133-135.

[92] ZIEGENAUS, *Maria in der...*, o.c., 274s, inspirado por R. GUARDINI, *Die Mutter des Herrn* (Würzburg [3]1956) 31-37; tr. it.: *La Madre del Signore* (Brescia [2]1997).

«El Espíritu Santo vendrá sobre ti y la fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra» (v.35a). Este anuncio parece aludir al relato del Génesis: el espíritu de Dios que se cernía sobre las aguas en el inicio de la creación (Gén 1,2); el origen virginal aparece en esta perspectiva casi como una nueva creación. El mismo versículo implica también una referencia a la presencia de Dios durante el éxodo: «La nube cubrió la Tienda del Encuentro y la gloria del Señor llenó la Morada» (Éx 40,34). La nube que pone su sombra sobre la tienda es un signo de la gloria *(kabod)* de Dios, de su presencia majestuosa. La gloria de Dios que acompañaba a Israel en el desierto toma morada en María como en un nuevo tabernáculo o en el arca de la alianza.

Con la alusión a Isabel el ángel subraya la omnipotencia de Dios, que puede intervenir también por medio de milagros. «Ninguna cosa es imposible para Dios» (v.37): esta frase se encuentra también en Gén 18,14 en la profecía a Sara sobre el nacimiento de Isaac. La fuerza creativa de Dios constituye también la base para la concepción virginal de Jesús, un acontecimiento que sobrepasa los antecedentes veterotestamentarios que describen solo la superación de la esterilidad.

«He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra» (v.38). Con esta respuesta María demuestra la plena disponibilidad al plan del Señor. La colaboración de María implica la libre obediencia, unida al compromiso de comprender lo que está sucediendo (v.29.34). Es la respuesta de la fe sin reservas.

### d) *La Visitación*

> [39] En aquellos días, se levantó María y se fue con prontitud a la región montañosa, a una ciudad de Judá; [40] entró en casa de Zacarías y saludó a Isabel. [41] Y sucedió que, en cuanto oyó Isabel el saludo de María, saltó de gozo el niño en su seno, e Isabel quedó llena de Espíritu Santo; [42] y exclamando con gran voz, dijo: «Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu seno; [43] y ¿de dónde a mí que la madre de mi Señor venga a mí? [44] Porque, apenas llegó a mis oídos la voz de tu saludo, saltó de gozo el niño en mi seno. [45] ¡Feliz la que ha creído que se cumplirían las cosas que le fueron dichas de parte del Señor!» (Lc 1,39-45).

La visita de María a Isabel confirma el contenido de la Anunciación. Se llega al primer encuentro entre Jesús y su precursor en el seno de las madres. El relato contiene algunos elementos que pueden recordar el traslado del arca de la alianza a Jerusalén por parte de David (2 Sam 6,2-11)[93]. «Jesús está de viaje, la meta es el templo de Jerusalén, María

[93] Cf. R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I-II* (París 1957) 79-81; Íd., *I Vangeli...*, o.c., 82-85, 218, 226: las dos veces se trata de un viaje a Judea; la llegada suscita alegría; se entra en una casa (2 Sam 6,10 - Lc 1,40); una exclamación similar tiene lugar a la llegada (2 Sam 6,9: «¿Cómo va a venir a mí el Arca del Señor?»; Lc 1,43: «¿De dónde a mí que la madre de mi Señor venga a mí?»); la estancia de tres meses en la casa (2 Sam 6,11/Lc 1,56). No se trata, sin embargo de un paralelismo mecánico (o bien de un simbolismo ahistórico): María permanece con Isabel «unos» tres meses; el «unos» falta

(que lo lleva) es el tipo del arca de la alianza» (mejor al revés: el arca de la alianza es el tipo de María)[94]. La «prisa» de María parece un signo de la alegría que más tarde se expresa en el Magníficat. El relato entero está impregnado de un profundo gozo, presente en el niño Juan que exulta en el seno de su madre (v.41.44). El saludo de Isabel (v.42) alude a la alabanza dirigida a Judit por haber matado al jefe de los enemigos: «Bendita seas, hija del Dios Altísimo más que todas las mujeres de la tierra. Y bendito (LXX: *eulógetos)* sea Dios, el Señor [...]» (Jdt 13,18)[95]. El saludo «Bendita tú entre las mujeres y bendito *(eulogetós)* el fruto de tu seno» (v.42) señala (si lo comparamos con las palabras dirigidas a Judit) el carácter divino del hijo.

Esta observación es confirmada en el mismo texto lucano: «¿De dónde a mí que la madre de mi Señor venga a mí?» (v.43). El «Señor» *(kyrios)* es en los Setenta una expresión que describe a Dios mismo, sustituyendo el tetragrama («Yahvé»). En efecto, Jesús no es grande «ante el Señor» como Juan Bautista (Lc 1,15), sino «grande» en sentido absoluto, «hijo del Altísimo» (Lc 1,32), el «Señor» mismo (Lc 1,43). «Madre del Señor» aparece así como sinónimo para el título posterior «Madre de Dios». Lucas conduce de esta manera a la misma fe testimoniada por Pablo, cuando afirma que el «Hijo de Dios» es «nacido de mujer» (Gál 4,4).

La última frase del pasaje recuerda el final de la Anunciación, la respuesta creyente al mensaje angélico: «¡Feliz la que ha creído que se cumplirían las cosas que le fueron dichas de parte del Señor!» (v.45). María aparece así como la primera persona creyente del NT, la primera realización concreta de la fe en Jesucristo.

Cabe destacar también la presencia del Espíritu Santo en todos los protagonistas, una señal para la llegada del tiempo mesiánico: María (Lc 1,35), Juan Bautista (Lc 1,15.41.44), Isabel (Lc 1,41), Zacarías (Lc 1,67) y Simeón (Lc 2,25) se convierten en portadores proféticos del Espíritu.

### e) *El Magníficat*

> [46] Y dijo María: «Engrandece mi alma al Señor [47] *y mi espíritu se alegra en Dios mi salvador* [48] porque ha puesto los ojos en la humildad de su esclava, por eso desde ahora todas las generaciones me llamarán bienaventurada, [49] porque ha hecho en mi favor maravillas el Poderoso, Santo es su nombre [50] y su misericordia alcanza de generación en generación a los que le temen. [51] Desplegó la fuerza de su brazo, dispersó a los que son soberbios en su propio corazón. [52] Derribó a los potentados de sus tronos y exaltó a los humildes. [53] A los hambrientos colmó de bienes

en 2 Sam 6,11. La finalidad de Lc 1-2 es la «subida» de Jesús a Jerusalén (Lc 2,4.42), y también el arca de la alianza en 2 Sam es llevada a la ciudad santa. La intención lucana de establecer un paralelismo entre el arca de la alianza y María es cuestionada por Muñoz Iglesias, *Los Evangelios de la infancia,* o.c., II, 240-245; Valentini, *Maria secondo...,* o.c., 119.

[94] Laurentin, *Structure...,* o.c., 80s.

[95] Esta frase hace quizá resonar la exaltación formulada por Débora: «Bendita entre las mujeres Yael, la mujer de Jéber el quenita [...]» (Jue 5,24) por haber matado a Sísara, enemigo de los israelitas.

y despidió a los ricos sin nada. [54] Acogió a Israel, su siervo, acordándose de la misericordia [55] —como había anunciado a nuestros padres— en favor de Abraham y de su linaje por los siglos» (Lc 1,46-55).

El cántico de alabanza de María, el «Magníficat», pone de relieve la gracia recibida por la cantora, pero al mismo tiempo se abre a la comunidad: la elevación de los pobres, la misericordia ofrecida a Israel, el cumplimiento de la promesa a Abrahán. El «Magníficat» es particularmente rico en alusiones a textos veterotestamentarios; una semejanza particular respecto al cántico de Ana, la gran acción de gracias por el nacimiento de Samuel (1 Sam 2,1-10). La formulación del cántico está claramente relacionada con la situación personal de María; sobre todo la afirmación «desde ahora todas las generaciones me llamarán bienaventurada» (Lc 1,48) no es idónea como «marco intercambiable» para cualquier portavoz[96].

Hemos señalado ya las alusiones implícitas a la «hija de Sión» en el saludo del ángel. Un entrelazamiento similar entre María e Israel se encuentra también en el Magníficat. María exalta a Dios como «mi» salvador (una personalización insólita, correspondiente a la gracia personal dada a la Madre del Señor); Dios «ha puesto los ojos en la humildad de su esclava» (v.48). Pero con la llegada de la salvación, Dios también «exaltó a los humildes» (v.52). Los soberbios, poderosos y ricos son contrapuestos a los humildes y hambrientos (v.51-53). María pertenece a los pequeños, a los cuales es prometida la salvación ya en el AT[97].

En la misma línea se encuentra la primera bienaventuranza, formulada por Lucas: «Bienaventurados los pobres [...]» (Lc 6,20). Se trata aquí de aquellos que están abiertos a recibir la salvación de Dios; esta disposición espiritual no se identifica con la pobreza social, aunque puede encontrar un apoyo en ella. Cuando menos vale la pena señalar que María y José pertenecían a la franja pobre de la sociedad, como se demuestra por el sacrificio llevado al templo (Lc 2,24): las palomas constituían la ofrenda de los pobres (cf. Lev 5,7; 12,8)[98].

Con la gracia dirigida a María, Dios se ha «acordado» de la promesa hecha a Abrahán. María, en suma, aparece como portavoz de Israel, de la Iglesia naciente. María y la Iglesia se presentan, desde esta perspectiva, estrechamente ligadas, aunque no sean intercambiables.

Los acontecimientos salvíficos están formulados en el aoristo, que se refiere al pasado; pero la forma lingüística del pasado puede también describir aquello que Dios obra siempre y lo que sucede en el último tiempo. Las cosas futuras pueden ser descritas como si ya hubiesen acaecido. El cántico termina con la mirada al futuro: «[...] para siempre» (v.55).

[96] Para otras cuestiones exegéticas remito a los trabajos especializados, p.ej., E. PERETTO, «Magnificat», en NDM 853-865; MANELLI, *Mariologia biblica*, o.c., 213-245; VALENTINI, *Maria secondo...*, o.c., 133-164; ID., «Magnificat», en *Mar* (2009) 785-790.

[97] Véase, p.ej., la oración de Judit: « No está en el número tu fuerza, ni tu poder en los valientes, sino que eres el Dios de los humildes, el defensor de los pequeños, apoyo de los débiles, refugio de los desvalidos, salvador de los desesperados» (Jdt 9,11). Cf. entre otros Sal 9,19; Is 57,15.

[98] Cf. A. STÖGER, «Armut Mariens», en ML 1 (1988) 242s.

### f) *El nacimiento de Jesús*

Después del relato sobre el nacimiento de Juan Bautista (Lc 1,57-80), Lucas presenta el del nacimiento de Jesús (Lc 2,1-20). El mensaje se transparenta en el anuncio de los ángeles: «os ha nacido hoy, en la ciudad de David, un salvador, que es el Cristo Señor» (v.11).

José va a Belén «para empadronarse con María, su esposa *(emnesteuméne),* que estaba encinta» (v.5). El verbo *mnesteúein* («desposarse») se encuentra también en Mt 1,18 y Lc 1,27. La expresión «desposada» puede recordar el relato de la concepción virginal: María, después de haber concebido, se encuentra todavía en la condición descrita en la narración de la Anunciación (Lc 1,27: virgen, desposada). En todo caso la madre del Mesías es presentada en la condición humanísima de una gestante, expuesta a condiciones difíciles.

En Belén «le llegó a ella el tiempo del parto, y dio a luz a su hijo primogénito, lo envolvió en pañales y lo recostó en un pesebre, porque no había sitio para ellos en la posada» (v.7). «La expresión "para ellos" aúna en el mismo rechazo al Hijo y a la Madre y muestra cómo María está ya asociada al destino del sufrimiento del Hijo y hecha partícipe de su misión redentora»[99]. El término «primogénito» indica simplemente el primer nacido, sin implicar nacimientos posteriores. Este hecho se hace bastante claro, por ejemplo, a través de una inscripción mortuoria de una mujer hebrea, encontrada en Egipto y datada en el siglo V a.C.: «En los dolores de dar a luz a mi primogénito, el Hado me llevó al fin de la vida»[100].

Los pastores «encontraron a María y a José, y al niño acostado en el pesebre» (v.16). El orden de esta relación otorga un relieve particular a María.

Hacia el fin del pasaje, el evangelista señala: «María, por su parte, guardaba todas estas cosas (literalmente: estas palabras), y las meditaba (las movía) en su corazón» (v.19). Más tarde, después del hallazgo de Jesús doceañero en el templo, aparece una fórmula similar: «Su madre conservaba cuidadosamente todas las cosas en su corazón» (Lc 2,51). María custodia interiormente el acontecimiento y el mensaje de salvación. Así la Virgen se manifiesta como «el modelo del discípulo, oyente profundo y no superficial de la palabra»[101].

### g) *La presentación de Jesús en el templo*

Después del relato del nacimiento de Jesús, el evangelio de la infancia según Lucas se concentra sobre los acontecimientos acaecidos en el templo de Jerusalén: la presentación de Jesús, el testimonio de los profetas Simeón y Ana, el hallazgo de Jesús doceañero. Para la estructura de la obra lucana tal colocación es importante: el evangelio concluye en Jerusalén, mientras que los Hechos de los Apóstoles comienzan allí para conducir después al lector a los viajes misioneros hasta Roma.

[99] CM 36 («María en el nacimiento de Jesús») 3 (20-11-1996).
[100] Cf. LAURENTIN, *I Vangeli...*, o.c., 270, n.4.
[101] FORTE, *Maria...*, o.c., 80.

> Cuando se cumplieron los días de la purificación de ellos, según la Ley de Moisés, llevaron a Jesús a Jerusalén para presentarle al Señor, como está escrito en la Ley del Señor: *Todo varón primogénito será consagrado al Señor* y para ofrecer en sacrificio *un par de tórtolas o dos pichones,* conforme a lo que se dice en la Ley del Señor (Lc 2,22-24).

La subida a Jerusalén está motivada por las prescripciones de la ley mosaica sobre el primogénito varón. Pero primero se habla de «los días de la purificación de ellos» (v.22). Según Lev 12,2-8 una mujer después del parto era considerada «inmunda». «El parto, al igual que las reglas o el derrame seminal masculino (c.15), es considerado como una pérdida de vitalidad para el individuo, que por medio de ciertos ritos debe restablecer su integridad y, con ello, su unión con Dios, fuente de la vida»[102]. La consecuencia más típica de este estado de «inmundicia» (ritual, no moral) era la prohibición de participar en el culto y de entrar en el santuario. Después de 40 días (por un varón) o de 80 (por una mujer), la puérpera debía ir al sacerdote para realizar el rito de «purificación» («del flujo de su sangre»: Lev 12,7). Debía ofrecer en el templo «un cordero de un año como holocausto, y un pichón o una tórtola como sacrificio por el pecado» (Lev 12,6). «Mas si a ella no le alcanza para presentar una res menor, tome dos tórtolas o dos pichones, uno como holocausto y otro como sacrificio por el pecado; y el sacerdote hará expiación por ella y quedará pura» (Lev 12,8).

Como motivo principal de la subida a Jerusalén aparece la presentación de Jesús en el templo. Según la ley mosaica[103] todo primogénito varón, fuera humano o animal, debía ser ofrecido a Dios. El hijo primogénito debía ser «rescatado»[104] después del primer mes[105]. No se exigía que tal rito se desarrollase en Jerusalén y en el templo. El texto lucano, sin embargo, no habla de «rescate»: Jesús «es presentado y ofrecido a Dios como su consagrado, como [...] Samuel»[106].

Mientras que en Lev 12,6 se habla solo de «su purificación» (de la madre), Lucas menciona la purificación «de ellos» (v.22), a pesar del hecho de que el neonato no era considerado inmundo. Para explicar esta sorprendente formulación son propuestas diversas soluciones[107]:

(1) Según Raymond E. Brown, Lucas se equivoca, haciendo una extraña mezcla entre conocimiento del judaísmo y errores en los detalles. Salvador Muñoz Iglesias, en cambio, observa que el autor de Lc 1-2 está profundamente inmerso en la mentalidad veterotestamentaria y en un ambiente sacerdotal o levítico; sería extraño admitir aquí un error respecto a la ley de Moisés.

(2) René Laurentin piensa que «la purificación de ellos» no se refiere a Jesús y a María, sino a todo el pueblo de Israel, que ne-

[102] Biblia de Jerusalén, nt. sobre Lev 12.
[103] Ex 22,28s; 13,2.12.15; 34,19; Núm 3,13; 8,17.
[104] Cf. Ex 13,13-16.
[105] Núm 18,16 (con cinco siclos de plata, o sea 20 denarios).
[106] VALENTINI, *Maria secondo...*, o.c., 170, nt. 12.
[107] Cf. el resumen en BASTERO DE ELEIZALDE, *María...*, o.c., 159s; VALENTINI, *Maria secondo...*, o.c., 168-176 (que mencionan todavía más «soluciones»).

cesitaba redención. El mariólogo francés liga el versículo inicial del relato (v.22) al versículo conclusivo (v.38), que habla de la «redención de Jerusalén» (que representa al entero Israel). Luego el teólogo se refiere a Mal 3,1ss.: «He aquí que yo envío a mi mensajero a allanar el camino delante de mí, y enseguida vendrá a su Templo el Señor a quien vosotros buscáis [...] Purificará a los hijos de Leví [...]». Parece una solución más bien artificial.

(3) Muñoz Iglesias sostiene que «de ellos» *(autón),* viendo un hipotético texto hebreo que Lucas habría usado para escribir su evangelio, no se refiere a un sujeto, sino al verbo «cumplir». En este caso, no obstante, la traducción de Lucas está equivocada.

(4) Se discute también sobre el sentido exacto del término *katharismós,* que significa «purificación», pero el texto griego de la ley mosaica utiliza en los pasajes citados otro término similar *(kátharsis).* Por eso M.-J. Lagrange propone la interpretación del término como «rescate» del hijo. Los términos usados en la ley sobre el rescate (Éx 13,2.13.15 LXX) se refieren a la santificación y a la expiación. La palabra *katharismós* puede aparecer en un contexto lingüístico que exprese estas ideas[108].

Al que suscribe le parece más convincente una solución de tipo (1), si bien parece exagerado hablar de un «error». No se excluye tampoco la propuesta (4) que acerca la «purificación» a la santificación y al ofrecimiento expiatorio. Heinz Schürmann sostiene: Con "la purificación de ellos" «el narrador, por lo que parece, pretende referirse en términos imprecisos y generales a todo lo que se desarrolla en el templo, sobre todo a la «presentación» del primogénito [...] que resulta ser el motivo determinante (cf. también v.27) del viaje a Jerusalén»[109]. Así también, aunque con alguna prudencia, Juan Pablo II: Lucas pretende «quizá, indicar juntas las prescripciones respecto a la madre y al Hijo primogénito»[110]. El contexto apunta «hacia la dimensión sacrificial de la presentación de Jesús en el templo y el papel desempeñado en ella por María, su madre»[111].

La referencia a la ley de Moisés sobre la purificación de la madre no es un argumento contra la «virginidad en el parto», un tema que analizaremos más adelante[112]. Se trata simplemente de subrayar la obediencia a la ley mosaica, un tema importante para el evangelio de la infancia (cf. Lc 1,6.59; 2,21).

En el templo se acerca Simeón, que da gracias a Dios con el *Nunc dimittis* (2,29-32) y proclama una profecía respecto a Jesús, en la que entra también un aspecto mariano:

> Este está puesto para caída y elevación de muchos en Israel, y para ser señal de contradicción a fin de que queden al descubierto las inten-

[108] Cf. VALENTINI, *Maria secondo...*, o.c., 174s.
[109] SCHÜRMANN, *Il Vangelo...*, o.c., 244.
[110] CM 39 (14-11-1996) 2. También en este sentido GALOT, *Maria. La donna...*, o.c., 254: Lucas «une [...] las dos acciones, purificación de la madre y rescate del primogénito».
[111] VALENTINI, *Maria secondo...*, o.c., 174.
[112] Cf. infra, 122-130.

ciones de muchos corazones. ¡Y a ti misma una espada te atravesará el alma! (2,34-35)[113].

Jesús se convierte en «signo de contradicción»: cada uno debe decidirse. Tal decisión conduce a una parte del pueblo a elevarse, mientras la otra cae. Es acentuada la caída, que aparece en primer lugar, y también el final del oráculo (en el texto griego) va tal vez en esta dirección: «que queden al descubierto las intenciones de muchos corazones». Schürmann comenta: «Dios ha puesto este signo para que el mal escondido en el mundo de los pensamientos de los hombres sea desenmascarado. Gran parte de Israel se opondrá a este signo de salvación. La salvación mesiánica será para la mayor parte de Israel motivo de caída [...] La pasión de Jesús extiende ya su sombra sobre la "prehistoria" [...]»[114].

La imagen de la «espada» significa que el alma de la madre será traspasada por un profundo dolor. Indirectamente se anuncia el futuro sufrimiento del niño. Por medio de la compasión, la madre se encuentra asociada al Salvador, signo contradicho por su pueblo. Está fuera de lugar la interpretación de Orígenes, que interpretó la «espada» como incredulidad y dudas de María frente a la cruz[115].

Menos probable parece también la interpretación de la «espada» como la palabra de Dios (como en Heb 4,12) «como se expresa en la enseñanza de Jesús». En este caso «la imagen de María sería la de una creyente que, al igual que todo Israel, su pueblo, deberá confrontarse con la palabra del Hijo, místicamente simbolizada por la espada»[116]. Esta idea (en cuanto tal) es justa, pero en el contexto parece más cercana la interpretación de la «espada» como dolor de la madre que participa en la suerte de su Hijo[117].

Una influencia lingüística viene tal vez de Ez 14,17: «si yo hago venir contra ese país la espada [...]» *(romphaia dieltáto dià tes gês* LXX; cf. Lc 2,35: *soû autés tèn psychén dieleúsetai romphaía).* Algunos intérpretes (como Benoît y Laurentin) ven detrás de esta alusión a la «hija de Sión», que siente compasión por la suerte del pueblo.

> La referencia al sacrificio redentor, ausente en la Anunciación, ha impulsado a ver en el oráculo de Simeón casi un «segundo anuncio» *(Redemptoris Mater* 16), que llevará a la Virgen a un entendimiento más profundo del misterio de su Hijo[118].

[113] Para una profundización, véase S. M. MANELLI, «E una spada trapasserà anche la tua stessa anima» (Lc 2,35). *Esegesi del versetto e il suo sviluppo dottrinale in riferimento alla cooperazione di Maria all'opera salvifica di Gesù* (Maria Corredentrice 6; (Frigento 2003); A. SERRA, «Una *spada trafiggerà la tua vita» (Lc 2,35). Quale spada? Bibbia e tradizione giudaico-cristiana a confronto* (Roma 2003); VALENTINI, *Maria secondo...*, o.c., 176-189.

[114] SCHÜRMANN, *Il Vangelo...*, o.c., 254s. También es posible, sin embargo, una interpretación «neutral» de los pensamientos: SERRA, «Bibbia», a.c., 337.

[115] Sobre esta interpretación y su superación en la patrística oriental cf. M. HAUKE, «Begierlichkeit», en ML 1 (1998) 403; SERRA, *Una spada...*, o.c., 98-170; cf. infra, 141-142.

[116] Así SERRA, «Bibbia», a.c., 265; cf. ÍD., *Una spada...*, o.c., 304-306.

[117] Cf. MANELLI «E una spada...», o.c., 138-143.175-179; VALENTINI, *Maria secondo...*, o.c., 181-186.

[118] CM 40 (18-12-1996) 1.

En el contexto del «segundo anuncio» a María, Juan Pablo II ve en el sacrificio ofrecido en el templo (dos palomas) «un preludio del sacrificio de Jesús, "manso y humilde de corazón" (Mt 11, 29); en él se haría la verdadera "presentación" (cf. Lc 2,22), que asociaría a la Madre a su Hijo en la obra de la redención»[119].

### h) *El hallazgo de Jesús en el templo*

> Sus padres iban todos los años a Jerusalén a la fiesta de la Pascua. Cuando tuvo doce años, subieron ellos como de costumbre a la fiesta y, al volverse, pasados los días, el niño Jesús se quedó en Jerusalén, sin saberlo sus padres. Pero creyendo que estaría en la caravana, hicieron un día de camino, y le buscaban entre los parientes y conocidos; pero al no encontrarle, se volvieron a Jerusalén en su busca. Y sucedió que, al cabo de tres días, le encontraron en el Templo sentado en medio de los maestros, escuchándoles y preguntándoles; todos los que le oían, estaban estupefactos por su inteligencia y sus respuestas. Cuando le vieron, quedaron atónitos, y su madre le dijo: «Hijo, ¿por qué nos has hecho esto? Mira, tu padre y yo, angustiados, te andábamos buscando». Él les dijo: «Y ¿por qué me buscabais? ¿No sabíais que yo debía estar en la casa de mi Padre?». Pero ellos no comprendieron la respuesta que les dio (Lc 2,41-50).

En el templo, Jesús doceañero se revela como portador de la sabiduría y como hijo del Padre. María y José deben ponerse a buscar a Jesús —una primera realización de la profecía de Simeón («y a ti una espada te traspasará el alma»)—. Hallando al doceañero en el templo, lo encuentran entre los doctores. «Todos los que le oían, estaban estupefactos por su inteligencia y sus respuestas» (v.47). Cuando se habla del «estupor» de los padres[120], no se trata de una expresión de alegría por volver a ver al niño, sino del estupor frente a la presencia de Dios. «Ellos reconocen nuevamente que Jesús viene de un mundo totalmente distinto»[121].

«Hijo, ¿por qué nos has hecho esto? Mira, tu padre y yo, angustiados, te andábamos buscando» (v.48). La pregunta de María expresa el dolor sentido durante la búsqueda del hijo. Sería demasiado hablar de «reproche». Podemos ver aquí más bien un desconcierto de María frente a un hecho aparentemente no coherente con el comportamiento habitual de Jesús niño en Nazaret. La pregunta es formulada en un tono respetuoso.

La respuesta de Jesús establece el centro de la perícopa: «Y ¿por qué me buscabais? ¿No sabíais que yo debía estar en la casa de mi Padre?» (v.49).

Jesús confronta la exigencia del cuarto mandamiento con el vínculo superior con el Padre celestial. De una u otra manera él corrige también la formulación de María «tu padre y yo [...] te andábamos buscando», recordando el «mi Padre». El verdadero padre de Jesús no es José, sino el

[119] CM 40, 3.

[120] *Exeplágesan* viene de *explésso*, «andar fuera de sí, estar aturdido (de susto)». La misma palabra aparece en Lc 4,32; 9,43; Hch 13,12.

[121] J. Ernst, *Il Vangelo secondo Luca*, I (Brescia ²1990) 168.

Padre celestial. Se manifiesta la filiación divina, de la que había hablado primero el relato de la Anunciación.

«Pero ellos no comprendieron la respuesta que les dio» (v.50). A primera vista, estas palabras parecen extrañas, porque la filiación divina de Jesús ya estaba presentada. Por otra parte, también la fe de María se encontraba en camino y necesitaba un ulterior desarrollo. La misma incomprensión tiene lugar cuando Jesús habla a sus discípulos de la misión dolorosa que le espera (Lc 9,45; 18,34; 24,25). Sin embargo hay una diferencia entre el comportamiento de estos discípulos y el de María: mientras que ellos temían volver sobre el asunto (cf. Lc 9,45), María «conservaba cuidadosamente todas las cosas en su corazón» (Lc 2,51); ella «custodia en el alma aquel enigma, con silencio reverente y activo. Procura descifrar su sentido; permanece abierta al misterio y se deja envolver por él»[122].

Por lo tanto no se puede hablar de una incomprensión total. Hay que tener en cuenta también la perspectiva pascual[123]. El hallazgo «al cabo de tres días» puede aludir a la resurrección «después de tres días» (Lc 24,21, etc.)[124]. El «deber estar en la casa del Padre» es interpretado por algunos autores también como retorno de este mundo al Padre, mediante la muerte y la resurrección. El hallazgo en el templo demostraría de este modo una profundidad pascual. La incomprensión de María se referiría sobre todo al misterio pascual, que está todavía velado[125]. Juan Pablo II se expresa sobre este punto con una cierta cautela: «María y José no entienden el contenido de su respuesta, ni el modo, que parece tener la apariencia de un rechazo, como reacción a su preocupación de padres. Con esta actitud, Jesús quiere revelar los aspectos misteriosos de su intimidad con el Padre, aspectos que María intuye, pero sin saberlos relacionar con la prueba que estaba atravesando»[126].

### i) *Otros textos en el evangelio*

En el patrimonio específico de Lucas encontramos unas palabras del Señor sobre la verdadera dicha:

> Sucedió que, estando él diciendo estas cosas, alzó la voz una mujer de entre la gente, y dijo: «¡Dichoso el seno que te llevó y los pechos que te criaron!». Pero él dijo: «Dichosos más bien los que oyen la Palabra de Dios y la guardan» (Lc 11,27s).

[122] SERRA, «Bibbia», a.c., 270.

[123] Cf. los distintos indicios recogidos en VALENTINI, *Maria secondo...*, o.c., 225-235.

[124] Cf. Biblia de Jerusalén, nt. sobre Lc 2,46; MANELLI, *Mariologia biblica*, o.c., 357. Así también Juan Pablo II, en CM 42 (15-1-1997) 2: «A través de este episodio, Jesús prepara a su madre para el misterio de la Redención. María, al igual que José, vive en esos tres dramáticos días, en que su Hijo se separa de ellos para permanecer en el templo, la anticipación del triduo de su pasión, muerte y resurrección».

[125] Véase, p.ej. (con Laurentin y otros) SERRA, «Bibbia», a.c., 270; MANELLI, *Mariologia biblica*, o.c., 355-358. Tal profundidad permanece aunque se deja en suspenso la interpretación del sentido literal.

[126] CM 42 (15-1-1997) 4.

En su respuesta, Jesús no rechaza la alabanza de la mujer a María (una alabanza cuyo objetivo es la aclamación a él), sino que la corrige: lo que cuenta ante Dios no es el vínculo de naturaleza, sino la obediencia a la palabra de Dios. Lucas ha puesto ya fuertemente de relieve la obediencia y la fe de María. De esta manera, visto en el «macrocontexto», la dicha vale claramente para la madre del Señor[127].

En el uso del relato de Marcos sobre el encuentro entre Jesús y sus parientes, Lucas demuestra una tendencia similar a la de Mateo. Omite Mc 3,20s. Los parientes no vienen para «llevarse» a Jesús, sino para verlo (Lc 8,19-21; cf. Mc 3,31-35). El Señor es rechazado por su «patria» (Nazaret), pero Lucas no menciona (como hace, en cambio, Marcos) los «parientes» y la «casa» (Lc 4,24; cf. Mc 6,4). Puede ser que la presencia de los parientes del Señor en la comunidad primitiva haya llevado a formulaciones más prudentes.

### j) *María en la Iglesia naciente en Jerusalén (Hch 1,14)*

María se encuentra en el inicio del «primer libro» (Hch 1,1) de la obra lucana (el evangelio), pero también en el inicio de su segunda parte. Los Hechos de los Apóstoles mencionan a María en medio de los discípulos que esperan en oración la venida del Espíritu Santo: los apóstoles «perseveraban en la oración, con un mismo espíritu en compañía de algunas mujeres, de María, la madre de Jesús, y de sus hermanos» (Hch 1,14). Como el Espíritu Santo descendió sobre María para la Encarnación, del mismo modo está descendiendo sobre la Iglesia naciente para Pentecostés, llamado por la oración. En la obra lucana encontramos diversos puntos de contacto entre la Anunciación y Pentecostés:

> Por una parte aquí está María: cubierta por la sombra del Espíritu en lo íntimo de la propia persona (Lc 1,35), irrumpe casi al exterior, sobre las montañas de Judea (v.39), para anunciar las grandes cosas cumplidas en ella por el Omnipotente (v.46.49). Por otra, allí está la iglesia apostólica de Jerusalén: fortalecida por el vigor del Espíritu (Lc 24,49; Hch 1,8) mientras estaban reunidos en el interior de la casa (Hch 2,2), deja su retiro para proclamar públicamente las grandes obras del Señor (Hch 2,4.6.7.11.12). La iluminación del Espíritu permite tanto a María como a la Iglesia ser testigos proféticos de lo que Dios ha hecho por su pueblo (cf. Hch 2,4.11.17.18)[128].

El relato sobre las personas reunidas en oración enumera cuatro componentes: los once apóstoles (con los nombres), María (con el nombre y el añadido «la madre de Jesús»), algunas mujeres y los hermanos (Hch 1,14). Inmediatamente después Lucas describe la sustitución de Judas por parte de Matías, testigo cualificado de la actividad pública de Jesús. Pa-

[127] Véase también MUSSNER, *Maria, die Mutter...*, o.c., 51-55; ZIEGENAUS, *Maria in der...*, o.c., 117; MANELLI, *Mariologia biblica*, o.c., 395-398.

[128] SERRA, «Bibbia», a.c., 273 (véase allí también la tabla de las coincidencias lingüísticas).

rece que todas las personas arriba mencionadas (en medio de los cerca de 120 presentes: Hch 1,15) tienen un papel particular en lo que respecta al testimonio. Esto es obvio para los apóstoles, pero es real también para las mujeres que acompañan al Señor durante sus viajes (Lc 8,2s) y que son testigos tanto de la crucifixión como del sepulcro vacío (Lc 23,49.55; 24,1-11). Se señala una aparición de Cristo resucitado a Santiago, uno de los «hermanos» del Señor (1 Cor 15,7; como consecuencia de las apariciones, los «hermanos» alcanzan la fe en Jesús). María es indicada dos veces (Lc 2,19.51) como testigo del evangelio de la infancia. Se trata de las personas que constituyen la continuidad entre el círculo prepascual en torno a Jesús y la comunidad pospascual[129].

Además de los apóstoles, solo María es mencionada con su nombre propio; se añade su cometido fundamental: «la madre de Jesús». Su misión materna comienza a extenderse sobre el devenir de la Iglesia, como observa Juan Pablo II:

> [María] invoca el don del Espíritu para sí misma y para la comunidad. Era oportuno que la primera efusión del Espíritu sobre ella, que tuvo lugar con miras a su maternidad divina, fuera renovada y reforzada. En efecto, al pie de la cruz, María fue revestida con una nueva maternidad, con respecto a los discípulos de Jesús. Precisamente esta misión exigía un renovado don del Espíritu. Por consiguiente, la Virgen lo deseaba con vistas a la fecundidad de su maternidad espiritual[130].

En Pentecostés, «también María fue iluminada enteramente por el Espíritu sobre cuanto hizo y dijo Jesús. Desde entonces es razonable pensar que ella comenzase a derramar sobre la iglesia los tesoros que hasta ese momento había guardado en el cofre de sus meditaciones sapienciales. De este modo, también la Virgen [...] se convertía en testigo de las cosas vistas y oídas (cf. Lc 1,2)»[131].

## 6. La presencia de María en el evangelio de Juan[132]

### a) *Referencias al nacimiento virginal*

En el evangelio de Juan, María está presente en dos acontecimientos centrales: en las bodas de Caná, cuando su intercesión obtiene el primer

[129] Cf. J. Zmijewski, *Die Apostelgeschichte* (Ratisbona 1994) 76s.
[130] CM 52 (28-5-1997) 3; cf. Gallot, *Maria...*, o.c., 360s. Véase ya RM 24 (correspondencia entre la Anunciación y Pentecostés).
[131] Serra, «Bibbia», a.c., 273.
[132] Véase, entre otros, A. Serra, *Maria a Cana e presso la croce. Saggio di mariologia giovannea* (Roma 1985, [3]1991); Íd., «Bibbia», a.c., 274-292; Íd., *Le nozze di Cana (Gv 2,1-12). Incidenze cristologico-mariane del primo «segno» di Gesù* (Padua 2009); Id., *Maria presso la Croce. Solo l'addolorata? Verso una rilettura dei contenuti di Giovanni 19,25-27* (Padua 2011); I. de La Potterie, *María...*, o.c.; Bastero de Eleizalde, *María...*, o.c., 171-193; Ziegenaus, *Maria in der...*, o.c., 119-133; Manelli, *Mariologia biblica*, o.c., 361-384. 399-420; Valentini, *Maria secondo...*, o.c., 275-324.

milagro, y bajo la cruz, cuando se cumple la «hora» hacia la que tiende la obra de Jesús. Los dos pasajes son bien conocidos, se corresponden recíprocamente (forman una «inclusión»[133]) y poseen una notable profundidad.

Menos conocidas son las referencias (hipotéticas o de hecho) al nacimiento virginal. Una primera alusión a esta realidad aparece quizá en el prólogo[134]. Para Jn 1,13 encontramos en los testimonios textuales (manuscritos, Padres) dos versiones. La primera es usada, por ejemplo, en el texto de la CEI[135]:

> [12] Pero a cuantos lo recibieron, les dio poder de ser hijos de Dios, a los que creen en su nombre. [13] Estos no han nacido de sangre, ni de deseo de carne, ni de deseo de varón, sino que han nacido *(eghennéthesan)* de Dios.

La otra versión, preferida, por ejemplo, por la *Bible de Jérusalem,* lleva el v.13 en singular: «la cual (la Palabra) no nació de sangre, ni de deseo de carne, ni de deseo de hombre, sino que nació *(eghennéthe)* de Dios *(ek theoû)*».

La lectura en plural se encuentra en todos los manuscritos griegos, incluidos papiros del siglo III. Estos testimonios se concentran en el área egipcia. La lectura en singular, si bien el número de los testimonios transmitidos es menor, parece sin embargo más antigua y geográficamente más extensa. Aparece en los escritos patrísticos a partir de Ireneo, es decir, a partir del siglo II. Se presenta en manuscritos de la *Vetus latina* y en otros siríacos. La encontramos en Siria (Carta de los XII apóstoles), Egipto (Orígenes), África del Norte (Tertuliano), en Roma (Hipólito) y en las Galias (Ireneo). El paso de la lectura singular a la plural se desarrollaba tal vez por un motivo antidocético: la fórmula «no de la sangre» (literalmente: «no de las sangres»), referida a Jesús, podía favorecer el malentendido de que la humanidad de Jesús no era verdadera carne, porque la sangre era considerada la materia de la concepción. Parece en cambio más difícil suponer los motivos de un cambio del plural al singular. La versión singular encuentra incluso un cierto apoyo en un fragmento similar: «Sabemos que todo el que ha nacido de Dios no peca, sino que el Engendrado de Dios *(ho ghennetheis ek toû theoû)* le guarda [...]» (1 Jn 5,18).

Una lectura en singular expresa la concepción virginal de Jesús. Del proceso de la Encarnación son excluidos el instinto sexual («ni de deseo de carne») y la intervención del varón («ni de deseo de hombre»). La única paternidad fue la de Dios («sino que nació de Dios»). La interpretación clásica de la expresión «de las sangres», sostenida hoy, entre otros, por Jean Galot, se encuentra ya en san Agustín: «las sangres» son la sangre del padre y de la madre, que concurren a formar la nueva creatura[136].

[133] El relato sobre las bodas de Caná se encuentra hacia el inicio del evangelio (Jn 2), el de María a los pies de la cruz, en cambio, hacia el final (Jn 19). En los dos textos María recibe el insólito apelativo de «mujer».

[134] Véase, p.ej., el breve *status quaestionis* en SERRA, «Vergine», a.c., 1431-1436.

[135] Conferencia Episcopal Italiana. También en el texto oficial de la Conferencia Episcopal Española (BAC, Madrid 2011) se usa esta versión (Nota del traductor).

[136] Cf. AGUSTÍN, *In Johannem* 2,1. 14 (CChr.SL 36,8.18); J. GALOT, *Etre né de Dieu. Jean 1,13* (Analecta biblica 37; Roma 1969); ÍD., *Maria. La donna...*, o.c., 127s.

Ignace de La Potterie, en cambio, piensa que lo que se entiende es que el parto de Jesús tiene lugar sin la pérdida de sangre que causaba la impureza ritual en toda parturienta[137]. En las partes hebreas del AT y en los textos rabínicos, la palabra «sangres» *(damîn)* indica la sangre derramada por una mujer durante el parto y durante la menstruación (cf. Lev 12,4.7; 20,18; Ez 16,6.9)[138].

El resultado de la controversia exegética (si se trata de una lectura en singular o en plural) permanece todavía abierto[139]. Los mejores argumentos parecen, de todas formas, favorecer la lectura en singular[140]. Incluso el papa Juan Pablo II escribió sobre este punto:

> La Iglesia ha considerado constantemente la virginidad de María una verdad de fe, acogiendo y profundizando el testimonio de los evangelios de san Lucas, san Marcos y, probablemente, también de san Juan [...] Esta verdad, según un reciente redescubrimiento exegético, estaría contenida explícitamente también en el versículo 13 del Prólogo del evangelio de san Juan, que algunas voces antiguas autorizadas (por ejemplo, Ireneo y Tertuliano) no presentan en la forma plural usual, sino en la singular: «Él, que no nació de sangre, ni de deseo de carne, ni de deseo de hombre, sino que nació de Dios». Esta traducción en singular convertiría el Prólogo del evangelio de san Juan en uno de los mayores testimonios de la generación virginal de Jesús, insertada en el contexto del misterio de la Encarnación[141].

Además de este pasaje (hipotético) respecto a la concepción virginal, hay que tener en cuenta otra referencia. Durante el discurso sobre el pan de vida, los judíos murmuran y dicen: «¿No es este Jesús, hijo de José, cuyo padre y madre conocemos? ¿Cómo puede decir ahora: He bajado del cielo?» (Jn 6,42). En la respuesta Jesús habla cuatro veces del «Padre» (celestial) (Jn 6,43-47); parece corregir discretamente la procedencia de un padre humano.

La misma observación vale para el encuentro con Felipe y Natanael. Primero Felipe presenta Jesús a Natanael como «hijo de José» (Jn 1,45);

[137] El exegeta, a esta tesis, añade una interpretación de Lc 1,35 que afirma lo siguiente: «Lo que nacerá santo será llamado Hijo de Dios». «Santidad», en este contexto, significaría la ausencia de contaminación según el «código de santidad» en el Levítico (Lev 17-26). Véase el resumen de la discusión en SERRA, «Vergine», a.c., 1445-48; PERRELLA, *Maria Vergine...*, o.c., 101-105. Tendríamos, por consiguiente, en Lc 1,35 y Jn 1,13 un testimonio bíblico de la *virginitas in partu;* véase también infra, 124.

El autor de una monografía sobre Jn 1,13 considera, de forma similar, que el versículo niega el origen de la sangre ritualmente inmunda de la mujer e implica, en cambio, la concepción antes de la primera menstruación (por tanto de una virgen antes de la convivencia matrimonial): P. HOFRICHTER, «Jungfräulichkeit I. 4 (Gv)», en ML 3 (1991) 468s; cf. ÍD., *Nicht aus Blut, sondern monogen aus Gott geboren. Textkritische, dogmengeschichtliche und exegetische Untersuchung zu Joh 1,13-14* (Wurzburgo 1978).

[138] Cf. I. DE LA POTTERIE, «Il parto verginale del Verbo incarnato: "non ex sanguinibus... sed ex Deo natus est"»: *Marianum* 45 (1983) 127-174 (139-150); ÍD. *Maria...*, o.c., 131-137. PERRELLA, *Maria Vergine...*, o.c., 103 cita en apoyo de esta interpretación incluso un estudio hecho por un médico y un rabino: R. DI SEGNI, «"Colei che non ha mai visto il sangue". Alla ricerca delle radici ebraiche dell'idea della concezione verginale di Maria»: *Quaderni Storici* 75 (1990) 757-789.

[139] De un «empate» habla el resumen de ZIEGENAUS, *Maria in der...*, o.c., 123.

[140] Cf. PERRELLA, *Maria Vergine...*, o.c., 101-105.

[141] CM 26 (10-7-1996) 1, 3; cf. GALOT, *Maria...*, o.c., 127s (sin «probablemente»).

pero la escena termina con el conocimiento de la dignidad sobrehumana de Jesús. El título «hijo del hombre» recuerda la procedencia celestial de la figura homónima en el libro del Profeta Daniel (Jn 1,49-51; Dan 7)[142].

### b) *María en las bodas de Caná*

> [1] Tres días después se celebraba una boda en Caná de Galilea y estaba allí la madre de Jesús. [2] Fue invitado también a la boda Jesús con sus discípulos. [3] Y, como faltara vino, porque se había acabado el vino de la boda, le dice a Jesús su madre: «No tienen vino». [4] Jesús le responde: «¿Qué tengo yo contigo, mujer? Todavía no ha llegado mi hora». [5] Dice su madre a los sirvientes: «Haced lo que él os diga». [6] Había allí seis tinajas de piedra, puestas para las purificaciones de los judíos, de dos o tres medidas cada una. [7] Les dice Jesús: «Llenad las tinajas de agua». Y las llenaron hasta arriba. [8] «Sacadlo ahora, les dice, y llevadlo al maestresala». Ellos lo llevaron. [9] Cuando el maestresala probó el agua convertida en vino, como ignoraba de dónde era (los sirvientes, los que habían sacado el agua, sí que lo sabían), llama el maestresala al novio [10] y le dice: «Todos sirven primero el vino bueno y cuando ya están bebidos, el inferior. Pero tú has guardado el vino bueno hasta ahora». [11] Así, en Caná de Galilea, dio Jesús comienzo a sus señales. Y manifestó su gloria, y creyeron en él sus discípulos. [12] Después bajó a Cafarnaúm con su madre y sus hermanos y sus discípulos, pero no se quedaron allí muchos días (Jn 2,1-12).

En el episodio de las bodas de Caná, san Juan presenta la primera intervención de María en la vida pública de Jesús y pone de relieve su cooperación en la misión de su Hijo[143].

El relato sobre las bodas de Caná está situado en la «semana inaugural» de la vida pública de Jesús (Jn 1,19-2,12). Esta semana comienza en el Jordán y se concluye con la manifestación de la gloria en Caná (Jn 2,12).

La indicación inicial «el tercer día» (v.1) se refiere al cuarto día de la semana inaugural (la vocación de Felipe y Natanael)[144]. Algunos exegetas sostienen un significado simbólico: una semejanza con la creación (Gén 1,1-2,4a), con la teofanía en el Sinaí[145] o con la resurrección al tercer día (cf. Jn 2,19-21). Parece sugestiva sobre todo la conexión con el evento del Sinaí, revelación de la gloria divina[146], donación de la ley y de la Alianza. En esta perspectiva se puede interpretar: «como en el Sinaí Yahvé reveló su gloria dando la ley a Moisés, así en Caná Jesús revela su gloria dando un vino mejor, símbolo de la nueva ley que es su evangelio»[147].

El «tercer día» parece enlazado con la «hora» de Jesús, a la que se refiere el v.4. La «hora» de Jesús en el evangelio según Juan es el paso

[142] Cf. ZIEGENAUS, *Maria in der...*, o.c., 123s.
[143] CM 44 (26-2-1997) 1, «María en las bodas de Caná».
[144] Sería incluso el sexto día, porque es computado desde el IV día incluido.
[145] Éx 19,11: «y estén preparados para el tercer día; porque al día tercero descenderá Yahvé a la vista de todo el pueblo sobre el monte Sinaí». Éx 19,16: «Al tercer día, al rayar el alba, hubo truenos y relámpagos [...]» (la teofanía).
[146] Cf. Éx 24,17.
[147] SERRA, «Bibbia», a.c., 276.

de este mundo al Padre (Jn 13,1); con esta «hora» son designadas la pasión y la muerte en cruz, pero también la resurrección que sigue[148]. Ya Agustín propone identificar la «hora» con el acontecimiento de la Pasión, mientras otros la refieren al momento preciso para el primer milagro[149]. Dado que Jesús acoge la sugerencia de María para obrar el milagro, parece que este evento anticipa ya de algún modo la «hora» de la glorificación de Jesús. De este modo «podemos [...] decir que en la estructura teológica del cuarto evangelio un hilo corre entre "el tercer día" del Sinaí, "el tercer día" de Caná y "el tercer día" de la pasión glorificante de Cristo: tres piedras miliares del único itinerario de la salvación»[150]. Sin embargo, no parece que se pueda identificar la «hora» de Jn 2,4 con la «hora» de la glorificación final.

Juan no menciona nunca el nombre de María, pero habla de la «madre de Jesús» (v.1-2; cf. 12: «madre») mientras Jesús designa a su madre como «mujer» (Jn 2,4; 19,26). Este apelativo es extraño; no existe ningún paralelo literario en la antigüedad en que un hijo hable a la madre de este modo[151]. Podría ser un signo de distancia, porque el Señor en su obra mesiánica depende solo del Padre celestial[152].

Al mismo tiempo se ofrece una interpretación que enlaza el título «mujer» con la «mujer» del Protoevangelio, la madre del Mesías (Gén 3,15). Este vínculo es obvio al menos para Ap 12,1-6: la «mujer», vestida del sol, opuesta junto a su hijo al dragón, alude claramente al relato del Génesis. No todos los exegetas consideran al apóstol Juan como autor del Apocalipsis, pero en todo caso parece posible una interpretación que da al título «mujer» una profundidad simbólica: María como «nueva Eva», como representante del nuevo Israel. Conviene tener en cuenta el hecho de que el misterio de la Alianza, a partir del profeta Oseas, es comparado con el matrimonio; la mujer es un signo para Israel, «casado» con Yahvé. La mujer se convierte en un signo para el hombre en general, en cuanto se abre a la salvación o la rechaza.

«No tienen vino» (v.3). La falta del vino se explica por la duración de las nupcias, que se festejaban durante una semana entera, con la participación de muchísimos invitados. En todo caso es una fastidiosa contrariedad que falte el vino. En la observación dirigida a Jesús «se manifiesta la atención y lo concreto de la madre [...]»[153].

[148] Cf. Jn 7,30; 8,20; 12,23.27; 13,1; 17,1.

[149] Lo recuerda Juan Pablo II, CM 44 (26-2-1997) 4; cf. GALOT, *Maria...*, o.c., 64s, que prefiere la segunda versión.

[150] SERRA, «Bibbia», a.c., 276.

[151] Cf. J. MICHL, «Frau», en ML 2 (1989) 520.

[152] Cf. CM 44 (26-2-1997) 3: «Según una interpretación, Jesús, desde el inicio de su misión, parece poner en tela de juicio su relación natural de hijo, ante la intervención de su madre. En efecto, en la lengua hablada del ambiente, esa frase da a entender una distancia entre las personas [...] Esta lejanía no elimina el respeto y la estima» (el Papa señala la repetición del término «mujer» en los diálogos con la Cananea [Mt 15,25], con la Samaritana [Jn 4,2], con la adúltera [Jn 8,10] y con María Magdalena [Jn 20,13]). «Con la expresión: "Mujer, ¿qué nos va a mí y a ti?", Jesús desea poner la cooperación de María en el plano de la salvación, que, comprometiendo su fe y su esperanza, exige la superación de su papel natural de madre».

[153] FORTE, *Maria...*, o.c., 91.

Esta constatación invita, como otros detalles del relato, a una perspectiva simbólica (más allá del sentido inmediato de la falta de vino). La falta de vino es considerada un signo del castigo divino[154], mientras la abundancia de vinos excelentes ilustra los bienes mesiánicos[155]. La transformación milagrosa de agua en vino puede, por tanto, aparecer como anuncio profético de la nueva alianza. María, representante de Israel, manifiesta a su hijo la falta de vino, que simboliza la salvación mesiánica.

En este contexto se debe señalar también qué agua es transformada en vino. Son «seis tinajas de piedra, puestas para las purificaciones de los judíos» (v.6). Era, por tanto, agua destinada a las abluciones prescritas por la ley de Moisés. La «purificación» ya no viene de la observancia de la ley mosaica, sino de la salvación traída por Jesucristo. «Vosotros estáis ya limpios, por la palabra que os he anunciado» (Jn 15,3).

«¿Qué tengo yo contigo [...]?» *(tì emoì kaì soí)* (v.4b). Esta frase es una fórmula bastante común para indicar una divergencia de puntos de vista. Ignace de La Potterie interpreta de este modo: Jesús y María piensan desde una perspectiva diversa; «ella piensa en el vino de la fiesta, mientras Jesús piensa en la misión mesiánica que comienza»[156]. «Mientras [...] María hace presente la carencia del vino material, Jesús eleva el discurso al nivel de las realidades espirituales, aquellas concernientes a su hora»[157].

La interpretación de la pregunta («¿Qué tengo yo contigo, mujer?») está ligada a la frase siguiente, que se puede leer como afirmación o como pregunta retórica: (¿) «Todavía no ha llegado mi hora» (?). Si se lee como una pregunta, el versículo entero recibe este sentido: «¿Qué quieres? ¡Mi hora ha llegado ya!». En este caso «hora» significa la acción mesiánica, determinada por el Padre. No se puede interpretar la «hora» (así en otro lugar en el evangelio) como referencia a la glorificación final[158], sino solo como anticipación o pregustación (no realización) de ella[159].

Si se lee en cambio la frase como afirmación (la hora no ha llegado), aparece una dificultad: la sugerencia de María no es rechazada sino acogida, como muestra lo que sigue. Por consiguiente es preferible la lectura de la frase como pregunta retórica[160].

La respuesta de María demuestra una total prontitud a orientarse a la voluntad de Jesús: «Dice su madre a los sirvientes: "Haced lo que él os diga"» (v.5). También esta frase encuentra un notable paralelo en el relato sobre los acontecimientos del Sinaí. «En efecto, en la inminencia de estrechar el pacto con Yahvé a los pies de la montaña santa, toda la asamblea de Israel por tres veces prorrumpe en una respuesta coral y unánime: "Haremos todo cuanto ha dicho Yahvé" (Éx 19,8; 24,3.7).

[154] Como en Is 24,8-11.

[155] Is 25,6-9, etc. Y también los beneficios de la Sabiduría (Prov 9,5); el Targum usa «vino» como uno de los símbolos preferidos de la ley mosaica: SERRA, «Bibbia», a.c., 278.

[156] I. DE LA POTTERIE, «La Madre de Jesús en el misterio de Caná»: *Scripta di Maria* 4 (1981) 13, citado en BASTERO DE ELEIZALDE, *María...*, o.c., 180; cf. DE LA POTTERIE, *María...*, o.c., 202.

[157] SERRA, «Bibbia», a.c., 280.

[158] Cf. Jn 7,30; 8,20: la hora no había llegado todavía.

[159] Cf. S. A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale del vangelo di Giovanni*, I (Bolonia [3]1988).

[160] Así, p.ej., PANIMOLLE, *Lettura...*, o.c., 220; A. VANHOYE, etc.; P. HOFRICHTER, «Hochzeit zu Kana», en ML 3 (1991) 218s. Diversamente VALENTINI, *Maria secondo...*, o.c., 279, nt. 5.

Esta profesión de fidelidad era el "sí" esponsal de la nación elegida al esposo Yahvé [...] Tenemos aquí una identificación, aunque sea indirecta y alusiva, entre *la comunidad de Israel y la madre de Jesús*»[161].

Por esta razón es también conveniente dirigirse a María con el término «mujer». «En términos más explícitos: Jesús ve en su madre la personificación del antiguo Israel llegado a los umbrales de la redención mesiánica. Y como el don de la antigua ley mosaica fue precedido por una pronta declaración de fe por parte de Israel, del mismo modo el vino de Caná —símbolo profético de la nueva ley de Cristo— es precedido por el total abandono de María a la voluntad del Hijo: "Haced lo que él os diga"»[162]. Es la última palabra transmitida por María en los evangelios, testimonio del radical orientamiento cristocéntrico que debía provenir de la veneración de la madre de Jesús.

### c) *María junto a la cruz*

> [25] Junto a la cruz de Jesús estaban su madre y la hermana de su madre, María, mujer de Clopás, y María Magdalena. [26] Jesús, viendo a su madre y junto a ella al discípulo a quien amaba, dice a su madre: «Mujer, ahí tienes a tu hijo». [27] Luego dice al discípulo: «Ahí tienes a tu madre». Y desde aquella hora el discípulo la acogió en su casa (Jn 19,25-27).

María está presente en las bodas de Caná, al inicio de la actividad pública de Jesús en el evangelio según Juan. De la misma manera, la madre del Señor es mencionada bajo la cruz, cuando se realiza la «hora» de Jesús, la del paso de este mundo al Padre. La importancia de la escena es subrayada por el versículo siguiente: «Después de esto, sabiendo Jesús que ya todo estaba cumplido [...]» (v.28). Con la entrega del discípulo a la madre y a la inversa se cumple la obra para la que Jesús fue enviado.

María es presentada junto a un grupo de mujeres[163]. Este grupo es mencionado también por los evangelios sinópticos, que, sin embargo, no indican la presencia de la madre de Jesús[164]. Mientras las mujeres

[161] SERRA, «Bibbia», a.c., 280.

[162] Ibíd., 281.

[163] Es discutido si se trata de tres o de cuatro mujeres. Según R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, III (Brescia 1981), y otros, se trata de cuatro: dos son mencionadas sin nombre (la madre de Jesús y la hermana de la madre), dos con el nombre. En la tradición rabínica es recurrente la idea de las cuatro madres de Israel: Sara (vista como nueva Eva), Rebeca, Raquel y Lía (o bien Eva, Sara, Rebeca y Raquel): F. MANNS, «Esegesi di Gv 19,25-27»: *Theotokos* 7 (1999) 325-338 (333-336).

Si se trata de tres mujeres, «María de Clopás» sería la «hermana» (= pariente) de la madre de Jesús; el hecho de que los evangelios mencionen dos o tres nombres de mujeres (respecto a la cruz o al sepulcro vacío) parece en relación con el testimonio judicial, que pedía dos o tres testigos (si bien no se aceptaban en un proceso los testimonios de mujeres): Dt 19,15, citado más veces en el NT (Mt 18,16; Jn 8,16; 2 Cor 13,1; Heb 10,28; 1 Tim 5,19).

[164] Son puestos de relieve tres nombres en Mc y Mt: María de Magdala, María madre de Santiago el menor y de Joset, Salomé (y «muchas otras») (Mc 15,40); Mt 27,56 (en el tercer puesto: «la madre de los hijos de Zebedeo»); cf. Lc 23,49: miran a distancia «las mujeres que le habían seguido desde Galilea».

en los sinópticos miran «desde lejos» (Mc 15,40 par.), Juan describe la presencia del pequeño grupo «junto a la cruz».

> Jesús, viendo a su madre y junto a ella al discípulo a quien amaba, dice a su madre: «Mujer, ahí tienes a tu hijo». Luego dice al discípulo: «Ahí tienes a tu madre». Y desde aquella hora el discípulo la acogió en su casa (Jn 19,26-27).

Jesús, aunque agonizante, se preocupa del futuro de su madre y de su discípulo predilecto. El hecho de que la madre sea confiada a Juan es un argumento contra la interpretación de los «hermanos de Jesús» como hermanos en sentido estricto.

Parece interesante que la primera frase de Jesús no haga referencia a la suerte de su madre, sino al compromiso de María en favor de Juan: «Mujer, ahí tienes a tu hijo». Reaparece el insólito apelativo «mujer», como en el relato sobre las bodas de Caná. A este término se enlaza una lectura que sobrepasa el sentido inmediato del pasaje: María aparece como «nueva Eva», como representante de Israel, de la Iglesia naciente, de aquellos que buscan la salvación, si bien los matices del simbolismo son discutidos de modo controvertido entre los exegetas.

Tanto en las bodas de Caná como junto a la cruz, el título «mujer» está ligado a la «hora» de Jesús (Jn 2,4; 13,1; 17,1, etc.). María desempeña, por tanto, un papel particular en la historia de la salvación.

El hecho de que Juan tome a María *eis tà ídia* (literalmente «entre sus cosas propias») no significa solo «en su casa» (CEI). Viendo sobre todo el contexto joánico de la expresión[165], hay mucho más: «en aquellas "cosas propias" debemos ver principalmente los "bienes espirituales", los "valores de la fe"; aquellos bienes, aquellos valores que el amor de Jesús donaba al discípulo: como su palabra (Jn 17,8), el pan eucarístico (Jn 6,51), la paz (Jn 14,27), el Espíritu Santo (Jn 20,22) [...] En sustancia, por tanto, tales "cosas propias" equivalen *a la fe del discípulo en el Maestro, al ambiente vital en el que él ha situado ya la propia existencia»*[166].

El discípulo «que Jesús amaba» es identificado por la tradición con el apóstol Juan. Una confirmación para esta interpretación consiste en la cercanía entre Pedro y Juan en los Hechos de los Apóstoles[167], correspondiente al vínculo entre el discípulo predilecto y Pedro en el evangelio según Juan[168]. El hecho de que Juan no sea indicado con el nombre puede tener un significado más profundo: «El discípulo "que Jesús amaba" sería [...] *el "tipo" de cualquier otro discípulo que, a causa de la fe, es amado por Cristo»*[169].

Viendo la profundidad simbólica del pasaje, María y Juan aparecen como representantes de valores espirituales incluso más allá del sentido

[165] Cf. SERRA, «Bibbia», a.c., 291 en relación con Jn 8,44; 15,19; 1,11; 16,32.
[166] SERRA, «Bibbia», a.c., 292. Véase también VALENTINI, *Maria secondo...*, o.c., 320-323.
[167] Hch 3-4; 8,14. Según Lucas, Pedro y Juan preparan juntos la Última Cena (Lc 22,8). Ya en los evangelios sinópticos Pedro, Santiago y Juan aparecen como «núcleo» de los apóstoles (presentes entre otras cosas en la Transfiguración y en el monte de los olivos).
[168] Jn 13,23; 20,2; 21,7; 21,20.
[169] SERRA, «Bibbia», a.c., 290.

histórico (que se presupone). El verdadero discípulo debe acoger a María «entre sus bienes» y María, aceptando el cuidado de Juan, se convierte en madre espiritual de todos los discípulos. Esta maternidad espiritual de María como «nueva Eva» es subrayada por trabajos exegéticos recientes[170]. Por otro lado, esta interpretación no parece evidente a todos (a nivel del sentido literal), y la convicción explícita de hallar en este pasaje la maternidad espiritual de María para todos los fieles llega solo siglos más tarde. En todo caso esta lectura encuentra en el relato joánico un punto de engarce que invita a una ulterior profundización[171]. Juan Pablo II, siguiendo la estela de la Tradición, ve en Jn 19 una prefiguración de la mediación universal de María[172], además de una base para el culto mariano querido por Cristo mismo[173].

## 7. La mujer del Apocalipsis[174]

El Apocalipsis contiene un mensaje de esperanza en una situación difícil, probablemente durante la persecución de Domiciano (hacia el 95)[175]. El libro usa un lenguaje fuertemente simbólico, rico en referencias al AT. Encontramos ciertos paralelos con el evangelio de Juan, si bien existen divergencias notables de estilo. Por eso, la atribución al apóstol Juan es hoy con frecuencia contestada, aunque los mejores argumentos (incluso los testimonios de la primera tradición) parezcan favorecer el origen apostólico[176].

El capítulo 12 opone una mujer que da a luz un hijo, a un dragón. El pasaje se divide en tres partes: son presentados la mujer, su hijo y el dragón (v.1-6); la lucha victoriosa de Miguel contra el dragón (v.7-13); la huida de la mujer al desierto y la agresión del dragón (v.14-17).

[170] Sobre todo por I. de La Potterie, famoso especialista de la teología joánica, por ejemplo en *Alleanza* (1988) 229-251.

[171] Véase AA.VV., «La Madre di Gesù presso la Croce»: *Theotokos* 7 (2/1999); A. García Moreno, «María en el Calvario (Jn 19,25-27)»: *Scripta de María* II/2 (2005) 189-221 (217-219).

[172] Entre otras cosas RM 23s; CM 49 (23-4-1997) 3: «Aunque en el designio de Dios la maternidad de María estaba destinada desde el inicio a extenderse a toda la humanidad, solo en el Calvario, en virtud del sacrificio de Cristo, se manifiesta en su dimensión universal». El tema será profundizado infra, cap. 8.

[173] Cf. p.ej. RM 45 (origen de la consagración a María a los pies de la cruz); CM 50 (7-5-1997) 2: «Las palabras: "He ahí a tu madre" expresan la intención de Jesús de suscitar en sus discípulos una actitud de amor y confianza en María, impulsándolos a reconocer en ella a su madre, la madre de todo creyente». Sobre el culto mariano (incluida la consagración a la Santísima Virgen), véase infra, cap. 10.

[174] Véase, entre otros, De La Potterie, *Maria...*, o.c., 255-278; Mussner, *Maria, die Mutter...*, o.c., 119-155; F. Farkas, *La «Donna» dell'Apocalisse 12. Storia, bilancio, nuove prospettive* (Roma 1997); G. Biguzzi, «La donna, il drago e il Messia in Ap 12»: *Theotokos* 8 (2000) 17-66; Manelli, *Mariologia biblica*, o.c., 433-454; Valentini, *Maria secondo...*, o.c., 325-358.

[175] Otros exegetas proponen una datación en torno a la persecución de Nerón (después del 64).

[176] Remito aquí a los comentarios. La diferencia en el lenguaje podría venir del hecho de que el evangelio sufrió una redacción de la escuela joánica. El Apocalipsis (escrito en el exilio de la isla de Patmos), en cambio, no.

[1] Una gran señal apareció en el cielo: una Mujer, vestida del sol, con la luna bajo sus pies, y una corona de doce estrellas sobre su cabeza; [2] está encinta, y grita con los dolores del parto y con el tormento de dar a luz. [3] Y apareció otra señal en el cielo: un gran Dragón rojo, con siete cabezas y diez cuernos, y sobre sus cabezas siete diademas. [4] Su cola arrastra la tercera parte de las estrellas del cielo y las precipitó sobre la tierra. El Dragón se detuvo delante de la Mujer que iba a dar a luz, para devorar a su Hijo en cuanto lo diera a luz. [5] La mujer dio a luz un Hijo varón, el que ha de regir a todas las naciones con cetro de hierro; y su hijo fue arrebatado hasta Dios y hasta su trono. [6] Y la mujer huyó al desierto, donde tiene un lugar preparado por Dios para ser allí alimentada 1.260 días (Ap 12,1-6).

Es incontestable el trasfondo veterotestamentario: la oposición entre la «mujer» y la «serpiente» en Gén 3,15 (Ap 12,9: «el gran dragón, la serpiente antigua [...]»). La figura de la «mujer» evoca la nueva Jerusalén, madre del pueblo mesiánico (cf. Is 66,7 etc.), y, en general, Israel (véase, por ejemplo, la referencia a las «doce estrellas», v.1[177]).

La mujer está «vestida de sol», fuente de luz, imagen de la gloria de Dios, que está «envuelto de luz como de un manto» (Sal 104,2). También la «hija de Sión» está «revestida» de «magnificencia» (Is 52,1) y «de ropas de salvación» (Is 61,10) en el tiempo mesiánico. Así como la luna es el astro con que se miden los tiempos[178], la mujer sobre la luna simboliza, tal vez, una superioridad sobre las vicisitudes de esta tierra. La «corona» es un signo de victoria y aparece también en otros pasajes del Apocalipsis (Ap 3,11; 4,4.10; 6,2; 14,14).

La mujer con la corona de doce estrellas es figura del antiguo pueblo de Israel. Al mismo tiempo tiene rasgos del nuevo Israel, de la Iglesia naciente: la mujer aparece como madre del Mesías elevado al trono de Dios (v.5) y de aquellos que rinden testimonio de Cristo (v.17); además, al final del libro, la «mujer» asume el perfil de la «esposa del cordero» (Ap 21,2.9). Ella es «la Ciudad Santa de Jerusalén, que bajaba del cielo, de junto a Dios, [...] Tenía una muralla grande y alta con doce [¡!] puertas; y sobre las puertas, doce ángeles y nombres grabados, que son los de las doce tribus de los hijos de Israel; [...] La muralla de la ciudad se asienta sobre doce piedras, que llevan los nombres de los doce Apóstoles del Cordero (Ap 21,10.12.14). Obviamente, en esta descripción se pasa de Israel a la Iglesia (los doce apóstoles del Cordero).

«Está encinta, y grita con los dolores del parto y con el tormento de dar a luz» (v.2). Los dolores del parto son ya en el AT un signo de la aflicción y de las dificultades experimentadas por Israel[179]. Aparecen en diversos pasajes del NT como signo de los últimos tiempos[180]. En esta perspectiva, los dolores del parto en la mujer indican los últimos

[177] Cf. Gén 37,9: en el sueño, José ve el sol, la luna (padre, madre) y once estrellas (sus hermanos) que se inclinan ante él.

[178] Cf. Gén 1,14-19.

[179] P.ej. Jer 4,31 («Oí una voz como de parturienta, gritos como de primeriza: era la voz de la hija de Sión [...]»); 6,24; 13,21; 22,23; 30,6

[180] Cf. Mc 13,8 - Mt 24,8; 1 Tes 5,3.

tiempos que han comenzado con el nacimiento del Mesías[181]. En perspectiva mariana, se pueden confrontar los dolores de la «mujer» con la presencia sufriente de la Madre de Dios bajo la cruz[182].

A la mujer se opone la potencia satánica del dragón. Su rabia se dirige contra el hijo de la mujer, recién nacido. Pero el hijo es elevado hasta el trono de Dios —una alusión al dominio celeste de Jesucristo después de la ascensión—. Este dominio lleva consigo la victoria sobre el dragón, descrita a continuación con la lucha de Miguel (v.7-13). La mujer huye al desierto, lugar de prueba[183], por un tiempo limitado (v.6.14[184]) que dura hasta la parusía. Es el tiempo de la persecución, si bien no es posible para el dragón vencer a la mujer y a su «prole» (v.13-17).

La mujer apocalíptica significa primariamente el antiguo y el nuevo pueblo de Dios. La situación descrita en el capítulo corresponde al entero tiempo de la Iglesia. Sin embargo, está implícito también un significado mariano. No se pueden aplicar a María todos los rasgos, pero la identidad del niño recién nacido con Jesús (v.5) difícilmente permite excluir del simbolismo a la madre del Señor. La colocación de la mujer en el desierto no significa la asunción a la gloria celeste[185], ni tampoco la transfiguración corpórea, sino la protección divina en el recorrido hacia el destino final. La madre del Mesías es signo y tipo de la Iglesia en su maternidad espiritual y en su carácter invencible a pesar de las persecuciones. La protección divina y la oposición entre el dragón y la mujer indican la santidad inmaculada de la nueva Eva. La Iglesia es «dibujada» con «colores» marianos y María aparece como prototipo de la Iglesia[186].

Precisamente la mirada sobre el Apocalipsis subraya la presencia de la madre del Mesías en el entero arco de la historia bíblica, desde el «Protoevangelio» del Génesis hasta los últimos tiempos, descritos proféticamente en el simbolismo de la Revelación de Juan[187]. María pertenece, subordinadamente, a su Hijo, al «hilo de oro» que, a través del misterio de la salvación, recorre desde la predestinación hasta la gloria celestial. Muchos contenidos esperan todavía una expresión mayor y una clarificación que se presenta en la historia de la Iglesia. Pero la Sagrada Escritura lleva ya un tesoro inmenso, una base amplia sobre la que se apoya el dogma mariano.

[181] Los «dolores del parto» parecen implicar también la pasión de Jesús; cf. Jn 16,21s: «La mujer, cuando va a dar a luz, está triste, porque le ha llegado su hora; pero cuando ha dado a luz al niño, ya no se acuerda del aprieto por el gozo de que ha nacido un hombre en el mundo. También vosotros estáis tristes ahora, pero volveré a veros y se alegrará vuestro corazón y vuestra alegría nadie os la podrá quitar».

[182] Cf. LAURENTIN, *Breve trattato...*, o.c., 51s; MANELLI, *Mariologia biblica*, o.c., 448-450.

[183] Cf. Dt 8,2: «Acuérdate de todo el camino que Yahveh tu Dios te ha hecho andar durante estos cuarenta años en el desierto para humillarte, probarte [...]».

[184] V. 14: 3,5 es la mitad de 7, número perfecto.

[185] Volveremos sobre esto infra, 180-181.

[186] Cf. A. ZIEGENAUS, «Apokalyptische Frau», en ML 1 (1988) 191.

[187] Cf. RM 24: María está presente en el misterio de Cristo «como "la mujer" indicada por el libro del Génesis (3,15) al comienzo y por el Apocalipsis (12,1) al final de la historia de la salvación».

Capítulo II

# *BREVE PANORÁMICA HISTÓRICA*

## BIBLIOGRAFÍA

Auer, J., *Gesù il Salvatore. Soteriologia - Mariologia* (Asís 1993) § 3; Bastero de Eleizalde, *María, Madre del Redentor* (Pamplona 1995, ²2004) 39-77; Calero, A.M., *La Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa. Saggio di mariologia* (Leumann [Turín] 1995) 14-66; Colzani, G., *Maria. Mistero di grazia e di fede* (Cinisello Balsamo ³2006) 79-159; De Fiores, S., *Maria, Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica* (Bolonia 1992) 107-187; Íd., «Storia della Mariologia», en Íd., *Dizionario,* II (2006) 1613-1715; Íd., «Storia della mariologia», en *Mar* (2009) 1162-1177; Delius, W., *Geschichte der Marienverehrung* (Múnich-Basilea 1963); G. Söll, *Storia dei dogmi mariani* (Roma 1981); Graef, H., *Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung* (Friburgo 1964); Holböck, F., *Geführt von Maria. Marianische Heilige aus allen Jahrhunderten der Kirchengeschichte* (Stein am Rhein, Suiza 1987); Holstein, H., «Le développement du Dogme Marial», en H. du Manoir (ed.), *Maria,* VI (París 1961) 241-293; Koehler, T., «Storia della mariologia», en NDM 1385-1405; Laurentin, *Breve trattato su la Vergine Maria* (Cinisello Balsamo 1987) 57-175; Manelli, S. M., «La Mariologia nella storia della salvezza»: *Immaculata Mediatrix* 1 (2002) 43-78, 139-176, 285-322; 3 (2003) 19-57; 6 (2006) 17-62; 7 (2007) 13-62; Pelikan, J., *Maria nei secoli* (Roma 1999); Roschini, G. M., *La Madonna: secondo la fede e la teologia,* I (Roma 1953) 135-166; Íd., «Storia della Mariologia»: *EMTheo* (1958) 81-98; Íd., *Maria Santissima nella storia della salvezza: trattato completo di mariologia alla luce del Concilio Vaticano II,* I (Isola del Liri 1969) 235-542; Stöhr, J., «Mariologie», en ML 4 (1992) 320-326 (320-323); Sträter, P. (ed.), *Katholische Marienkunde,* I (Paderborn 1947) 85-375; Toniolo, E. M. (ed.), *La Vergine Madre nella Chiesa delle origini* (Roma 1996); Íd., *La Vergine Madre dal secolo VI al secondo millennio* (Roma 1998); Íd., *La Madre del Signore dal Medioevo al Rinascimento* (Roma 1998); Íd., *La Vergine Madre dal Rinascimento ad oggi* (Roma 1999); Ziegenaus, *Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie* (Katholische Dogmatik 5; Aquisgrán 1998) 142-160. 192-203 (sec. iv).

Numerosas contribuciones históricas se encuentran en Bäumer, R. - Scheffczyk, L. (eds.), *Marienlexikon,* 6 vols. (St. Ottilien 1988-1994); O'Carroll, M., *Theotokos. A Theological Encyclopedia of the Blessed Virgin Mary* (Eugene, or 2000); PAMI (ed.), *De primordiis cultus mariani,* 6 vols. (Roma 1970); *De cultu mariano saeculis VI-XI,* 5 vols. (Roma 1972); *De cultu mariano saeculis XII-XV,* 6 vols. (Roma 1979-1981); *De cultu mariano saeculo XVI,* 6 vols. (Roma 1983-1986); *De cultu mariano saeculis XVII-XVIII,* 7 vols. (Roma 1987); *De cultu mariano saeculis XIX-XX,* 7 vols. (Roma 1989); *De cultu mariano saeculo XX a concilio Vaticano II usque ad nostros dies,* 6 vols. (Ciudad del Vaticano 1998-2001). Se está ppreparando una historia de la mariología en tres volúmenes: Dal Covolo, E. - Serra, A. (eds.), *Storia della Mariologia,* I (Roma 2009); Boaga, E. - Gambero, L. (eds.), *Storia della mariologia,* II (Roma 2012) (tercer volumen en preparación).

Para una antología de textos véase TMPM: I. *Padri ed altri autori greci* (1988; ²2001); II. *Padri ed altri autori bizantini (VI-XI sec.)* (1989); III. *Padri e altri autori*

*latini* (1990); IV. *Padri e altri autori orientali* (1991); TMSM: I. *Autori orientali: sec. XI-XX* (2008); II. *Autori dell'area russa: sec. XI-XX* (2008); III. *Autori medievali dell'Occidente: sec. XI-XII* (1996); IV. *Autori medievali dell'Occidente: sec. XIII-XIV* (1996); V. *Autori moderni dell'Occidente: sec. XVI-XVII* (2003); VI. *Autori moderni dell'Occidente: sec. XVIII-XIX* (2005); VII. *Autori contemporanei dell'Occidente: sec. XX* (2012); VIII. *Poesia e prosa letteraria* (2002).

## I. NOTA INTRODUCTORIA

En la siguiente panorámica serán puestas de relieve las grandes líneas del desarrollo de la mariología. De este modo se podrá entender mejor en el contexto histórico cuanto sea tratado más tarde en la parte sistemática, en la que, de todas formas, se retomará la historia de cada uno de los temas principales. El recorrido cronológico ilustra también el hecho de que la mariología es «el caso ejemplar del desarrollo de los dogmas en el Catolicismo»[1].

## II. MARÍA EN LA ÉPOCA PATRÍSTICA

### BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., «Maria in scrittori del II secolo»: *Theotokos* 10/1 (2002); ÍD., «Maria in scrittori orientali del IV secolo»: *Theotokos* 10/2 (2002) & 11/1 (2003); ÍD., «Maria nei Concili ecumenici e in scrittori dei secoli IV-V»: *Theotokos* 12 (2004); ÍD., «Maria in scrittori del V-VIII secolo»: *Theotokos* 14/1 (2006) & 15/1 (2007); ÍD., «Maria», en A. DI BERARDINO (ed.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane,* II (Génova-Milán 2007) 3035-3055; BURGHARDT, W. J., «María en la patrística occidental», en J. B. CAROL, *Mariología* (Madrid 1964) 111-155; ÍD., «María en el pensamiento de los Padres orientales», ibíd., 488-547; DAL COVOLO, E. - SERRA, A. (eds.), *Storia della Mariologia,* I (Roma 2009) 143-502; DE FIORES, S., *Maria, Madre di Gesù* (Bolonia 1992) 78-152; ÍD., *Dizionario,* I (2006) 1615-28; FELICI, S. (ed.), *La mariologia nella catechesi dei padri (età prenicena)* (Roma 1989); ÍD. (ed.), *La mariologia nella catechesi dei padri (età postnicena)* (Roma 1991); GAMBERO, L., *Maria nel pensiero dei padri della Chiesa* (Cinisello Balsamo 1991) (1991); ÍD., «Maria negli antichi concili», en E. DAL COVOLO - A. SERRA (eds.), *Storia della Mariologia,* I, o.c., 451-502; HAUKE, M., «Marienlehre und Marienfrömmigkeit bei den Heiligen der Väterzeit»: *SS.MJ* 6/1-2 (2002) 49- 68; JOUASSARD, G., «Marie à travers la patristique. Maternité, virginité, sainteté», en DU MANOIR, *Maria,* I (1949) 69-157; MANELLI, S. M., «La Mariologia nella storia della salvezza», en *Immaculata Mediatrix,* I (2002) 139-176; MARITANO, M., «Maria nei Padri della Chiesa», en A. DI BERARDINO - G. FEDALTO - M. SIMONETTI (eds.), *Letteratura patristica* (Cinisello Balsamo 2007) 838-846; ÍD., «Padri della Chiesa», en *Mar* (2009) 917-927; ÍD., «Maria nell'area culturale latina: da Tertulliano († 240 ca.) a sant'Ildefonso di Toledo († 667)», en E. DAL COVOLO - A. SERRA (eds.), *Storia della Mariologia,* I, o.c., 306-327; PAMI (ed.), *De primordiis cultus mariani,* 6 vols. (Roma 1970); *De cultu mariano saeculis VI-XI,* 5 vols. (Roma 1972); PERETTO, E., *Percorsi mariologici nell'antica*

[1] SÖLL, *Storia dei dogmi mariani,* o.c., 15.

*letteratura cristiana* (Ciudad del Vaticano 2001); ÍD., «Maria nell'area culturale greca: da san Giustino († 165 ca.) a san Giovanni Damasceno († 749)», en E. DAL COVOLO - A. SERRA (eds.), *Storia della Mariologia*, I, o.c., 263-305; PONCE CUÉLLAR, M., *María. Madre del Redentor y Madre de la Iglesia* (Barcelona ²2001) 201-282; REYNOLDS, B., *Porta Paradisi: Marian Doctrine and Devotion, Image and Typology in the Patristic and Medieval Period* (Taipei 2009) (nueva edición con el título: *Gateway to Heaven*..., Nueva York 2012); SÖLL, G., *Storia dei dogmi mariani* (Roma 1981) § 3-8; TONIOLO, E., «Padri della Chiesa», en NDM (1985) 1044-1080; ÍD., *La Vergine Madre di Dio nei primi padri della Chiesa* (Roma 1988); ÍD., *Chiesa delle origini* (1996).

Para una antología de las fuentes véase también S. ÁLVAREZ CAMPOS, *Corpus marianum patristicum*, 8 vols. (Burgos 1970-1985); D. CASAGRANDE, *Enchiridion marianum biblico-patristicum* (Roma 1974); TMPM I-IV (1988-91); G. PONS PONS, *Textos marianos de los primeros siglos* (Madrid 1994).

## 1. Los primeros testimonios mariológicos de la tradición (Ignacio de Antioquía, Justino, Ireneo)

Ignacio, uno de los «Padres apostólicos», era obispo de Antioquía de Siria a partir aproximadamente del año 70. Sus cartas, escritas como muy tarde hacia el 116 durante el viaje a Roma, donde el obispo sufrió el martirio, testimonian la tradición eclesial en el inicio del siglo segundo. Ignacio debe defender la cristología (y la mariología) contra el docetismo (que negaba la verdadera humanidad de Cristo[2]) y contra el judaísmo (que rechazaba la verdadera divinidad de Jesús). Los dos desafíos se manifiestan de manera ejemplar en la siguiente afirmación:

> «No hay más que un solo médico, carnal y espiritual, engendrado y no engendrado, Dios venido en la carne, verdadera vida en la muerte; nacido de María y de Dios, primero pasible, ahora impasible, Jesucristo, nuestro Señor[3].»

Sin la terminología técnica posterior, se expresa aquí el contenido de la unión hipostática, es decir, de la unión entre naturaleza divina y naturaleza humana en la hipóstasis o en la persona del Verbo. María está íntimamente ligada al misterio de la Encarnación:

> «Porque nuestro Dios Jesucristo fue llevado en el seno de María [...] Y al príncipe de este mundo quedaron ocultas la virginidad de María, su parto, y también la muerte del Señor; tres misterios clamorosos que Dios obró en el silencio»[4]. Jesús fue «verdaderamente» *(aletós)* nacido de una Virgen y fue «verdaderamente» crucificado bajo Poncio Pilato[5].

[2] Docetas viene de *dokein*, «parecer, aparecer»: Jesús sería hombre y habría padecido solo en apariencia.
[3] *In Eph.* 7,2 (J. A. FISCHER [ed.], *Die Apostolischen Väter* [Darmstadt 1976]; tr. it. en GAMBERO, *Maria nel pensiero*..., o.c., 23).
[4] *In Eph.* 18,2-19,1 (ed. Fischer 156; tr. it. l.c., 24, y en A. ORBE - M. SIMONETTI (eds.), *Il Cristo*, I: *Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo* [Milán ⁶2005] 35).
[5] *In Smyrn.* 1,1s; cf. *In Trall.* 9,1s (ed. Fischer 204-206; 176).

Mientras Mateo y Lucas narran el nacimiento virginal de Jesús al inicio de sus Evangelios, Ignacio lo mete como parte integral y central de la historia de la salvación. La Redención ha comenzado con la Encarnación, y aquí María tiene un cometido innegable. El nacimiento de María subraya la verdadera humanidad de Jesús. De la misma manera es confirmada fuertemente la virginidad, cuya profesión forma parte de la tradición a la cual el obispo remite ya con fórmulas fijas[6].

Justino (hacia el 165) se dirige (en escritos hoy perdidos) contra Marción, que rechazó todo el Antiguo Testamento[7]; según Marción, Jesús no habría tenido padres humanos, sino que habría aparecido como adulto (del único evangelio que tenía Marción, el de Lucas, fueron eliminados, por tanto, los dos primeros capítulos)[8]. Justino, en el «Diálogo con (el judío) Trifón», discute sobre las huellas que en el AT conducen a Cristo. Se abre una amplia discusión sobre la profecía de Is 7,14 (sobre la Virgen, *parthénos)* y —por primera vez en la historia— se establece la comparación ente Eva y María:

> Como Eva [...], que era virgen e incorrupta, después de haber acogido la palabra de la serpiente, dio a luz desobediencia y muerte, del mismo modo María, la Virgen, habiendo recibido del ángel Gabriel el buen anuncio de que el Espíritu Santo descendería sobre ella y que la potencia del Altísimo la cubriría con su sombra, concibió fe y alegría, por lo que el santo nacido de ella sería el Hijo de Dios[9].

Justino combate ya casi todos los argumentos que todavía hoy se levantan contra el nacimiento virginal: había quien pensaba que la profecía de Isaías 7,14 no tenía nada que ver con el nacimiento del Mesías y que la procedencia de una virgen correspondía a la mitología pagana[10].

Ireneo de Lyon (†202) nos ha dejado un breve resumen de la «predicación apostólica» («Demonstratio», *Epídeixis toû apostolikoû kerúgmatos)* y sobre todo una amplia obra de cinco libros contra las herejías gnósticas («Adversus haereses», *Élenchos kaì anastropè tês pseudonúmou gnóseos).* En su obra encontramos el primer gran intento de mostrar la tradición de la fe en una panorámica entera sobre la historia de la salvación. A menudo Ireneo es llamado «padre de la teología cristiana», en concreto «de la dogmática católica»[11]. Ireneo proviene de Asia Menor y está orgulloso de su cercanía histórica con la tradición apostólica.

Mientras los gnósticos desligan el Antiguo Testamento del Nuevo, Ireneo pone de relieve la unidad de la Escritura: el Antiguo Testamento llega a su cumplimiento en el Nuevo. En este contexto aparece el con-

[6] *In Eph.* 7,2; 18,2; *In Trall.* 9,1; *In Smyrn.* 1,1 (ed. Fischer 148, 156; 176; 204).

[7] Cf. C. P. VETTEN, «Giustino Martire», en DLCA 454-458 (455).

[8] Cf. A. ORBE - M. SIMONETTI (eds.), *Il Cristo...*, o.c. I, XV-XVII; 197.

[9] *Dial.* 100,5 (E. J. GOODSPEED [ed.], *Die altesten Apologeten* [Gotinga 1914, ²1984] 215; tr. it. en GAMBERO, *Maria nel pensiero...*, o.c., 41).

[10] *Dial.* 68/71/77/84; 67, 2-3; 70,5. Cf. M. DURST, *Justin der Martyrer,* en ML 3 (1991) 489-491.

[11] Cf. M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam* (Paderborn 1993) 195.

cepto de la *recapitulación (anakefalaiosis):* la renovación y cumplimiento (del origen paradisíaco). El término viene de la retórica y significa el resumen de un discurso. Puede tener también (gracias al prefijo *aná-)* el significado de «llevar atrás al origen» y «tomar las cosas de lo alto y llevarlas a término». Se presupone también el contenido de la carta a los Efesios (1,10), según la cual la creación entera está sometida a Cristo como cabeza *(kefalé)* (Ef 1,22). Jesucristo es el nuevo Adán que reconduce al paraíso pero, al mismo tiempo, guía a la creación a su objetivo, siendo la cabeza del universo. La «recapitulación de Adán» comienza ya con el origen de Jesús: como Adán es formado de tierra virginal (todavía no trabajada), así Cristo proviene de la Virgen María[12]. La venida de Jesús constituye, por tanto, un nuevo inicio, comparable a la primera creación. A diferencia de Adán, Jesús se opone a la tentación del diablo[13]. Mientras Adán fue desobediente junto al árbol (del paraíso), Jesús obedeció hasta la muerte de cruz[14].

La antítesis entre Eva y María[15], preparada ya en Justino, corresponde al paralelismo entre Adán y Cristo. Ireneo describe la desobediencia de Eva como causa universal de la «muerte» y la obediencia de María como causa de la «salvación» *(causa salutis)* «tanto para sí misma como para todo el género humano»[16]. Aparece la imagen del nudo atado por Eva, pero desatado por María. Para describir la actividad reparadora de María, Ireneo no usa el término «recapitulación», sino «recirculación» (en latín «recirculatio» = en griego *anakúklesis)*[17]. «Lo que la virgen Eva había atado por su incredulidad, la Virgen María lo ha desatado mediante su fe»[18], «Como el hombre fue golpeado a causa de la desobediencia de una virgen, cayó y murió, así el hombre fue levantado y recibió la vida por medio de una Virgen que obedeció a la palabra de Dios»[19].

María aparece totalmente vinculada a Cristo, opuesta a las fuerzas perversas del maligno y del pecado. En ella reaparece la frescura de la santidad paradisíaca. El paralelismo entre Eva y María se convierte más tarde en punto de partida para el dogma de la Inmaculada Concepción, según el cual la Santísima Virgen estaba libre del pecado original desde el primer momento de su existencia. Este privilegio tiene un papel decisivo para la historia de la salvación.

[12] *Adv. haer.* III, 18,7; 21,10; *Dem.* 33 (SCh 211,368-370; 428,220-228; J. P. Smith [ed.], *St. Irenaeus. Proof of the Apostolic Teaching* [ACW 16; Londres 1952] 69). Cf. Hauke, *Heilsverlust...*, o.c., 261-265.

[13] *Adv. haer.* V, 21,2 (SCh 153,266-270).

[14] *Adv. haer.* V, 16,3; cf. V, 17,4; V,23,2, etc. (SCh 153,40-42.232.292).

[15] Cf. Gambero, *Maria nel pensiero...*, o.c., 48-54; Hauke, *Heilsverlust...*, o.c., 265-267.

[16] *Adv. haer.* III, 22,4 (SCh 211,441). Traducción según el texto latino, porque el original griego se perdió (excepto para algunos fragmentos de la obra citados en otro lugar). Probablemente, sin embargo, la expresión latina *sibi facta est salutis,* con la preposición *sibi,* no se refiera a María sino a Eva, visto el hecho de que el traductor latino ha traducido a menudo la preposición griega *ei* de este modo equivocado. Cf. J. A. de Aldama, «Sibi causa facta est salutis (S. Ireneo, *Adv. haer.* III, 22,4)»: *EphM* 16 (1966) 291-321; Galot, *Maria...*, o.c., 89.

[17] *Adv. haer.* III, 22,4 (SCh 211,440).

[18] Ibíd. (l.c., 442-444).

[19] *Dem.* 33 (ed. Smith 69).

Junto al paralelismo Eva-María aparece un fuerte entrelazamiento entre María y la Iglesia, como demuestra sobre todo un pasaje que une el nacimiento virginal y el renacimiento obrado por el Bautismo:

Los profetas, en particular Is 7,14, indican «la unión del Verbo de Dios con su criatura plasmada por él: el Verbo será carne y el Hijo de Dios hijo del hombre, como puro abriendo puramente el puro seno materno que hace renacer a los hombres en Dios, el seno que Él mismo ha hecho puro *(purus pure puram aperiens vulvam eam quae regenerat homines in Deum, quam ipse puram fecit);* y así él se ha convertido en lo que somos nosotros, Él, el Dios fuerte, cuyo nacimiento es inefable»[20].

En este pasaje se ponen juntos el Bautismo, obrado por la Iglesia «madre», y el nacimiento virginal por parte de María; al mismo tiempo son puestas en evidencia la pureza de la persona de María y su integridad corporal. El hecho de que esté fuertemente implícito el aspecto corporal (¡como en Juan!) es que se dirige contra la gnosis, según la cual el «espíritu» del hombre puede ser virginal, pero la virginidad física no tendría importancia. Además está claro que Ireneo no declara «impuras» las realidades creadas (como, por ejemplo, el matrimonio)[21].

El papel mediador de María se encuentra claramente expresado en el título «abogada» («abogada» = ¿parákletos?): «Como aquella (Eva) se dejó seducir hasta desobedecer a Dios, así esta (María) se dejó persuadir para obedecer a Dios. Por eso la Virgen María se convirtió en abogada de la virgen Eva»[22].

Probablemente la función de «abogada» indica un «correr en ayuda» (y todavía no la intercesión). En todo caso es obvio que María interviene no exclusivamente por «Eva», sino por todo el género humano[23]. Por estas observaciones se abre un camino importante para valorar la cooperación de María en la obra de la salvación.

## 2. La aportación de los escritos apócrifos[24]

Los «apócrifos» («escondidos») indican escritos que pretenden remontarse a autores bíblicos, sin serlo y sin pertenecer a la lista de las Sagradas Escrituras (Canon). En nuestro caso se trata de apócrifos del Nuevo Testamento. El escrito con mayor influencia es el «Protoevangelio

[20] *Adv. haer.* IV, 33,11 (SCh 100,830s).

[21] Cf. p.ej. *Adv. haer.* I, 6,1-4 (SCh 264,90-100).

[22] *Adv. haer.* V, 19,1 (SCh 153,248); tr. it. en GAMBERO, *Maria nel pensiero...*, o.c., 49; cf. *Dem.* 33 (ed. Smith 69).

[23] Cf. HAUKE, *Heilsverlust...*, o.c., 267.

[24] Véase E. COTHENET, «Marie dans les Apocryphes», en DU MANOIR, *Maria*, o.c., VI, 71-156; A.C. RUSH, «María en los evangelios apócrifos», en CAROL, *Mariología*, o.c., 156-181; SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, o.c., § 2; E. PERETTO, «Apocrifi», en NDM (1985) 106-125; GAMBERO, *Maria nel pensiero...*, o.c., 25-35; O'CARROLL, *Theotokos...*, o.c., 37-44; DE FIORES, *Maria sintesi di valori. Storia culturale della mariologia* (Cinisello Balsamo 2005) 75-85; ÍD., *Dizionario*, II (2006) 1616-1619. Textos escogidos: TMPM I, 861-903; A. GILA, «Apocrifi», en *Mar* (2009) 128-135; E. NORELLI, «Maria nella letteratura apocrifa cristiana antica», en E. DAL COVOLO - A. SERRA (eds.), Storia della Mariologia, I, o.c., 143-254.

de Santiago» *(Protoevangelium Jacobi)* que es citado por primera vez al inicio del siglo III por Clemente de Alejandría y Orígenes; por tanto, el origen se remonta probablemente a la segunda mitad del siglo II[25].

Un breve resumen: los padres de María, Joaquín y Ana, lamentan la falta de hijos. Cuando un ángel anuncia a Ana que concebirá y dará a luz, ella promete ofrecer a la hija como sacrificio a Dios (4,1). Cuando la niña nace, recibe el nombre de «María». En el segundo cumpleaños es bendecida por el sacerdote ante todo el pueblo, y a la edad de tres años los padres la llevan al templo, donde se encuentran otras vírgenes (una «información» fantasiosa no confirmada por fuentes judías). Cuando María tiene doce años los sacerdotes discuten qué hacer con ella. Reciben el consejo de un ángel de llamar a los viudos del pueblo y entregarles una vara a cada uno. Puesto que de la vara de José sale una paloma, le es entregada María. Él replica que ya tiene hijos y es viejo, pero los sacerdotes lo calman y le advierten de no rebelarse contra la voluntad de Dios (9,2).

Después de bastante tiempo José debe hacer un viaje por su trabajo de carpintero. Deja a María sola en casa. Entretanto se verifican la Anunciación y la concepción virginal. Cuando José vuelve y encuentra a María embarazada, la reprende. María se defiende (13,1-3). Como los sacerdotes son informados de la larga ausencia de José y del embarazo de María, someten a los dos a un juicio divino. Pero los dos beben el agua de prueba sin daño, «y todo el pueblo se maravilló» (16,2).

Cuando María da a luz en una gruta, toda la naturaleza se detiene. José ha buscado a una comadrona, a la que confiesa que el niño ha sido concebido por el Espíritu Santo. En el nacimiento aparece primero una nube oscura y después una gran luz, hasta que llega el niño, que es amamantado por María. La comadrona, maravillada por los acontecimientos, sale y dice a Salomé: «Una virgen ha dado a luz, ¡algo que no admite la naturaleza!». Salomé (como Tomás en Jn 20) no cree esto y quiere probar la virginidad de María con el dedo (19,3). María admite la investigación, y la mano de Salomé es cortada como si el fuego la quemase. Por intercesión de María la mujer recupera la mano y recibe la orden de no contar nada hasta que el niño llegue a Jerusalén (20,3)[26].

Encontramos otros escritos apócrifos en el siglo II. Si tienen un interés mariano no provienen ni del judaísmo ni del gnosticismo. Es típica la propuesta de poner de relieve la virginidad de María, incluida la *virginitas in partu*. La influencia del «Protoevangelio de Santiago» era grande sobre todo en Oriente; el escrito aparece como lectura en el calendario bizantino de las fiestas marianas. Dos fiestas orientales (la presentación de María en el templo y la concepción pasiva de María por parte de Ana) se remontan al escrito apócrifo. La convicción oriental de que los «hermanos de Jesús» sean hijos de José, nacidos de un primer

[25] Cf. A. KELLER, «Über die Bedeutung der Apokryphen und der Transituslegenden», en A. ZIEGENAUS (ed.), *Volksfrömmigkeit und Theologie: die eine Mariengestalt und die vielen Quellen* (Ratisbona 1998) 57-73 (22-32).

[26] Cf. A. DE SANTOS OTERO, *Los evangelios apócrifos* (Madrid 2012) 57-74. Para el texto crítico, véase G. SCHNEIDER (ed.), *Evangeliae infantiae apocrypha* (Fontes christiani 18; Friburgo 1995).

matrimonio, proviene de esta fuente. No obstante, el «Protoevangelio» nunca formó parte del Canon.

Occidente era más escéptico. Jerónimo rechaza la idea de que José fuese viudo y tuviera hijos antes del matrimonio con María; de él proviene la fórmula de los *deliramenta apocryphorum*[27]. Los apócrifos son casi como aguas turbias que llevan, sin embargo, algún trocito de oro, en este caso, sobre todo, la convicción de la virginidad perpetua de María. María es «la Virgen»; con este atributo se resalta la propiedad personal de la Madre de Dios.

Mientras que los primeros apócrifos con respecto a María se focalizan sobre su nacimiento, otro grupo de apócrifos contempla el final terrestre de María: las leyendas sobre el tránsito, sobre la asunción al cielo, que aparecen a partir del siglo v[28].

## 3. Motivos patrísticos hasta el siglo VI

Para el desarrollo de la mariología son importantes los concilios cristológicos de la Iglesia antigua[29]. En el concilio de Nicea (325), contra Arrio, es ratificada la verdadera divinidad de Jesús. El símbolo de Nicea es completado en el concilio de Constantinopla (381) que defiende principalmente la divinidad del Espíritu Santo; de estos concilios proviene el «Símbolo niceno-constantinopolitano», el credo usado en la Santa Misa.

El concilio de Éfeso (431) define el título *Theotokos:* María es verdaderamente «Madre de Dios» por haber dado a luz al Verbo de Dios hecho hombre. La denominación *Theotokos*, presente ya al menos desde el inicio del siglo IV (primero en la iglesia alejandrina), defiende la unión hipostática, o sea, la unidad en Jesucristo que tiene como fundamento la hipóstasis (= la persona, el sujeto, el «quien»). El concilio de Éfeso se convierte en el punto de partida de un fuerte florecimiento mariológico[30].

El desarrollo cristológico llega a su culmen con el concilio de Calcedonia (451), que define la relación de las dos naturalezas en Jesucristo: la naturaleza humana y la divina no están ni separadas entre ellas ni confundidas, sino unidas en la persona del Hijo. Mientras que Éfeso se dirige contra Nestorio (que sostenía una dualidad de sujetos en Cristo), Calcedonia se opone a los monofisitas, en particular a Eutiques, que disolvía la dualidad de las naturalezas en una naturaleza única. Hay que sostener, en cambio, que las dos naturalezas en Jesucristo no están ni mezcladas (contra los monofisitas) ni separadas (contra los nestorianos).

En este período encontramos el nacimiento virginal como parte constante de los símbolos de la fe *(virginitas ante partum)*. Los primeros

[27] *Adversus Helvidium* 13-19 (PL 23,195-203); véase también M. I. Danieli (ed.), *Girolamo, La perenne verginità di Maria* (Collana di testi patristici 70; Roma 1988); M. Hauke, «Deliramenta apocryphorum. Die theologischen Klarstellungen des Hieronymus zu den Maria betreffenden Apokryphen», en A. Ziegenaus, *Volksfrömmigkeit...*, o.c., 57-73 (63-69).

[28] Véase infra sobre la Asunción de María: 184-186.

[29] Cf. A. Amato, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia* (Bolonia 1999) 215-367 (ed. española: BAC).

[30] Véase infra, 95-97.

testimonios se remontan al siglo II (Hipólito y Tertuliano sobre el símbolo bautismal en Roma). Después se clarifican también la *virginitas post partum* e *in partu,* defendidas en el siglo IV contra algunas negaciones[31]. Surge el título de la «siempre virgen» («semper virgo» *aeiparthénos).* El paralelismo «Eva-María» y el título «santa Virgen» (en Orígenes, que no lo usa para otras mujeres) testimonian la santidad de María. Es alabada la fe de María y su ejemplaridad para la vida cristiana, en particular para las vírgenes. Sin embargo, encontramos todavía afirmaciones que atribuyen imperfecciones o pequeños pecados a María, una corriente que va desapareciendo sobre todo tras el concilio de Éfeso. Es importante el entrelazamiento entre María y la Iglesia: las dos pueden ser llamadas «santa Virgen»; Ambrosio llama a María *typus Ecclesiae*[32].

Una invocación directa a María es testimoniada por primera vez por Gregorio Nacianceno en el 379. En un sermón relata la historia de Justina, joven bellísima y galanteada por Cipriano (Antioqueno) «implorando suplicante a la Virgen María a fin de que la ayudase, ya que también ella era virgen y había estado en peligro, se confió al remedio del ayuno y de dormir en tierra». «Venció la Virgen, y el espíritu maligno sufrió una derrota»[33]. El episodio se refiere al final del siglo III, puesto que el martirio de Justina y de Cipriano tuvo lugar bajo Diocleciano (285-302).

Del siglo III o IV es también la oración mariana más antigua que conocemos, difundida tanto en Oriente como en Occidente:

> Bajo tu amparo nos acogemos, Santa Madre de Dios; no deseches las súplicas que te dirigimos en nuestras necesidades; antes bien, líbranos siempre de todo peligro, ¡Oh Virgen gloriosa y bendita! *(Sub tuum præsidium confugimus, sancta Dei Genetrix; nostras deprecationes ne despicias in necessitatibus sed a periculis cunctis libera nos semper, Virgo gloriosa et benedicta)*[34].

Un elemento nuevo se muestra en la convicción de la asunción corporal de María al cielo. En tiempos del emperador bizantino Mauricio (582-602) fue introducida para toda la Iglesia la fiesta de la dormición de María *(koímesis)* el 15 de agosto. En el fondo (muy probablemente) no se encuentra una tradición histórica (aun teniendo en cuenta la tumba vacía de la Virgen en Jerusalén), sino la maduración de la fe, que contempla las consecuencias de la dignidad de María como Virgen y Madre de Dios[35].

En el siglo V, sobre todo después del concilio de Éfeso (431), en varias iglesias particulares, encontramos (con fechas diversas) una memoria litúrgica de María, a menudo ligada a la Navidad. Muy pronto esta anámnesis incluyó también la salida de María de la vida terrena, en analogía

[31] Véase infra, cap. 5.
[32] AMBROSIO, 2,7 (PL 15,1635s); recogido en el Conc. Vaticano II, LG 63.
[33] *Oratio* 24,10-11 (PG 35,1180 C - 1181 A).
[34] Cf. T. MAAS-EWERD, *Sub tuum praesidium,* en ML 6 (1994) 327s; DE FIORES, *Maria sintesi...,* o.c., 138s. El texto más antiguo en papiro es de lengua griega: véase la reconstrucción citada en DE FIORES, ibíd., 138.
[35] Véase infra, 182-188.

con las fiestas de los mártires (consideradas *dies natalis,* natalicio, para la gloria celestial)[36]. En el siglo VI se añaden:

1) la memoria de la Anunciación, primero como fiesta del Señor, puesta el 25 de marzo (9 meses antes del 25 de diciembre, Navidad);
2) el recuerdo del nacimiento de María (8 de septiembre), que llevaba consigo la memoria de la concepción por parte de Ana (9 de diciembre), que precede a la fiesta más tardía de la Inmaculada;
3) la fiesta de la *Hypapante* (= «Encuentro» del Señor con su pueblo), llamada en Occidente «presentación del Señor» (2 de febrero, 40 días después de Navidad). Las primeras huellas de la fiesta nos trasladan a Jerusalén, al siglo IV;
4) la fiesta de la dormición, ya mencionada (15 de agosto).

## III. EL DESARROLLO MEDIEVAL

### BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., «Maria, hl.», en *Lexikon des Mittelalters,* VI (2002) 243-275; BÄUMER, R., «Mittelalter», en ML 4 (1992) 486; CECCHIN, S. M., *Maria Signora Santa e Immacolata nel pensiero francescano. Per una storia del contributo francescano alla mariologia* (Ciudad del Vaticano 2001) 43-228; DAL COVOLO, E. - SERRA, A. (eds.), *Storia della Mariologia,* I (Roma 2009) 505-840; DE FIORES, S., *Maria sintesi di valori* (Cinisello Balsamo 2005) 155-208; ÍD., *Dizionario,* II (2006) 1628-1640; GAMBERO, L., *Maria nel pensiero dei teologi latini medievali* (Cinisello Balsamo 2000); ÍD., «Il XIII secolo e la fioritura della scolastica», en E. DAL COVOLO - A. SERRA (eds.), *Storia della Mariologia,* I, o.c., 774-829; ÍD., *Fede e devozione mariana nell'impero bizantino* (Cinisello Balsamo 2012); LANGELLA, A., «Maria nella teologia del XIII secolo (con bibliografia)»: *Theotokos* 19 (2011) 3-48; ÍD., «La figura di Maria nel XIV secolo (con bibliografia)»: *Theotokos* 20 (2012) 7-32; MANELLI, S. M., «La Mariologia nella storia della salvezza»: *Immaculata Mediatrix* 1 (2002) 285-322; MÜLLER, M., «Maria. Ihre geistige Gestalt und Persönlichkeit in der Theologie des Mittelalters», en P. STRÄTER (ed.), *Katholische Marienkunde,* o.c., I, 268-316; PAMI (ed.), *De cultu mariano saeculis VI-XI,* 5 vols. (Roma 1972); *De cultu mariano saeculis XII-XV,* 6 vols. (Roma 1979-1981); SCHEFCZYK, L., *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit* (Leipzig 1959); ÍD., «Tendenzen und Entwicklungslinien der Marienlehre im Mittelalter», en G. ROVIRA (ed.), *Das Zeichen des Allmächtigen. Die jungfräuliche Gottesmutterschaft Mariens in ihrer Verbindlichkeit für das christliche Leben* (Wurzburgo 1981) 118-138; ÍD., «Scholastik», en ML 6 (1994) 57-59; SHEA, G. W., «Historia de la mariología en la Edad Media y en los tiempos modernos», en CAROL, *Mariología,* o.c., 267-306 (270-291); SÖLL, G., *Storia dei dogmi mariani* (Roma 1981) 227-318; TMSM III-IV (1996); TONIOLO, E. M., *La Madre del Signore dal Medioevo al Rinascimento* (Roma 1998).

[36] Sobre el desarrollo de las primeras fiestas marianas cf. H. AUF DER MAUR, «Feste und Gedenktage der Heiligen», en *Gottesdienst der Kirche* VI/1 (1994) 64-357 (123-130); infra, 291-293.

Con el Medievo llegamos a una reflexión más sistemática del tesoro de la fe. En la *Summa Theologiae* de Tomás, por citar un ejemplo con una influencia particular, la mariología es tratada en el contexto cristológico (véase *STh* III q.27-35). Oriente no conoce una presentación sistemática correspondiente, pero transmite la herencia bizantina con una fuerte dimensión poética, como demuestra, por ejemplo, el himno *Akáthistos* (siglo VIII)[37].

Ya antes de la Escolástica encontramos contribuciones importantes por parte de san Bernardo de Claraval (†1153), exaltado como «doctor mariano», además de «doctor melifluo»[38]. Son principalmente homilías sobre episodios bíblicos y fiestas litúrgicas de la Madre del Señor. Es típica (también por la «inculturación» en la época feudal) una oración que ha inspirado más tarde la famosa invocación del *Memorare:*

> Señora, mediadora y abogada nuestra, reconcílianos con tu Hijo. Recomiéndanos y preséntanos a tu Hijo[39].

Más cercano al pensamiento escolástico está san Anselmo de Aosta (de Canterbury) (†1109). Subraya la compasión de María, su intercesión, su labor materna con respecto a los hombres y su perfecta santidad. Entre sus discípulos florecen los primeros escritos a favor de la Inmaculada Concepción, sobre todo la obra del benedictino inglés Eadmero, que por primera vez formula la afirmación de que María fue concebida sin pecado original[40].

Hacia el final del siglo XI encontramos un acento mayor sobre el cometido de María junto a la cruz y en la vida actual de la Iglesia. Primero el interés se había concentrado casi exclusivamente sobre el papel de la Virgen en el misterio de la infancia de Jesús. Ahora se «descubre su compasión, su unión activa en la oblación del hijo, la importancia eclesial de su fe durante el *triduum mortis*. Se entiende, en fin, el peso de las palabras de Cristo moribundo: "He ahí a tu madre". [...] María ha sido constituida madre de los hombres. Poco a poco se abre camino la idea de que haya cooperado, a su modo, en el sacrificio del Calvario»[41].

[37] E. M. TONIOLO, *AKATHISTOS. Saggi di critica e di teologia* (Roma 2000); ÍD., «Maria "donna nuova" nella testimonianza liturgica: Maria nella liturgia orientale», en HAUKE (ed.), *La donna e la salvezza. Maria e la vocazione femminile* (CdM 7; Lugano 2006) 75-111 (100-111).

[38] Cf. GAMBERO, *Maria nel pensiero...*, o.c., 155-168; A. MONTANARI, «San Bernardo di Clairvaux e la sua scuola», en DAL COVOLO - SERRA (eds.), *Storia della Mariologia*, I, o.c., 637-661.

[39] SAN BERNARDO, *De adventu Domini*, Sermo 2 (PL 183,43 C), en *Obras completas*, III (BAC, 2005) 77. El texto más desarrollado de hoy se remonta al siglo XV: cf. T. MAAS-EWERD, «Memorare», en ML 4 (1992) 411. He aquí el texto completo de la oración: «Acordaos, oh piadosísima Virgen María, que jamás se ha oído decir que ninguno de los que han acudido a tu protección, implorando tu asistencia y reclamando tu socorro, haya sido abandonado de ti. Animado con esta confianza, a ti también acudo, oh Madre, Virgen de las vírgenes, y aunque gimiendo bajo el peso de mis pecados, me atrevo a comparecer ante tu presencia soberana. No deseches mis humildes súplicas, oh Madre del Verbo divino, antes bien, escúchalas y acógelas benignamente. Amén» (L. MONTERONE [ed.], *Preghiere & canti liturgici* [Milán [7]2003] 161).

[40] Cf. LAURENTIN, *Breve trattato...*, o.c., 109; S. M. CECCHIN, *L'Immacolata Concezione. Breve storia del dogma* (Ciudad del Vaticano 2003) 31-34; infra, 156-158.

[41] LAURENTIN, *Breve trattato...*, o.c., 113s.

Una síntesis de la mariología medieval es presentada por el famoso *Mariale super missus est*, que fue considerado hasta 1954 una obra de san Alberto Magno, mientras que el escrito se remonta a un autor anónimo del siglo XIII. En el *Mariale* es problemático el principio de la «omnicontinencia» de la gracia mariana, es decir, la tesis de que María incluye las gracias de todas las criaturas: «la universalidad de los conocimientos humanos, las propiedades de los ángeles y la gracia de los siete sacramentos, comprendida la penitencia que habría recibido y el orden sacerdotal, del que poseería eminentemente la dignidad, la gracia y los poderes»[42]. Aquí se corre el riesgo de perder de vista el puesto específico de María en la Iglesia.

Es más fecundo, en cambio, lo que recalca el autor sobre la cooperación de María en la obra de la salvación: María es la compañera de Cristo *(socia Christi)* y, en analogía con Eva respecto a Adán, «una ayuda similar a él» (Gén 2,18)[43].

## IV. EL CAMINO HACIA LAS DEFINICIONES DE LA INMACULADA CONCEPCIÓN Y DE LA ASUNCIÓN

El desarrollo doctrinal de la mariología es descrito predominantemente bajo el aspecto de la Inmaculada Concepción y de la Asunción de María al cielo[44]. Por la primera temática se distinguió en particular el franciscano inglés Duns Scoto (†1308), que formuló la idea de la *praeredemptio* (la redención de María se realizó de modo que la Madre de Dios fuese preservada del pecado original). La discusión sobre la exención de María del pecado original duró siglos, y cuando el dogma de la Inmaculada Concepción fue proclamado solemnemente en 1854, formaba ya parte de la convicción profunda de la Iglesia. La discusión sobre la Asunción de María al cielo fue menos intensa: la idea estaba ya presente en la fiesta litúrgica desde la época patrística; el dogma formal, sin embargo, no fue proclamado hasta 1950.

## V. REFORMA Y CONTRARREFORMA

La reforma protestante encuentra su núcleo teológico en la doctrina de la justificación: el hombre se hace justo ante Dios solo mediante la gracia divina, sin implicar la cooperación humana[45]. Se parte, por tanto, del principio de la *sola gratia*. El don absolutamente gratuito de la justificación tiene lugar además de una manera extrínseca: Dios perdona al hombre sin infundir la gracia santificante. Por tanto, el hom-

[42] Ibíd., 118.

[43] Cf. (Pseudo-) ALBERTO MAGNO, *Mariale*, q.42 (Opera omnia 37; ed. Borgnet, París 1898) 81.

[44] Véase infra, cap. VI-VII.

[45] Véase supra, XVII-XVIII.



bre permanece pecador incluso inmediatamente después del Bautismo. Es el axioma *simul iustus et peccator* («contemporáneamente justo y pecador»). La exclusión de la cooperación humana en la justificación y la visión extrínseca de la santidad no logran valorar la diferencia de los justificados, mientras que la veneración de los santos en la Iglesia católica hace brillar el ejemplo heroico de personas que han dado una respuesta particularmente generosa a la gracia. La doctrina protestante de la justificación hace problemática la veneración de los santos y se manifiesta luego en la convicción, común a los reformadores, de excluir por principio toda invocación a la Virgen en la oración. De este modo el papel de María se ve fuertemente disminuido. Es típico el ejemplo de Lutero, que al principio predica todavía sobre la Inmaculada Concepción y sobre la Asunción de María, pero pierde de vista luego estas afirmaciones[46]. También el anglicanismo, aunque manteniendo una apertura mayor a la veneración de la Santísima Virgen, rechaza por principio la invocación de los santos[47].

El concilio de Trento no trata la cuestión mariana, se limita a clarificar la doctrina sobre la justificación y a defender el culto a los santos. Es importante, sin embargo, su cláusula relativa a la Inmaculada Concepción: los padres conciliares no quisieron incluir a María en la transmisión del pecado original (DH 1516). En todo caso, el tiempo de la Contrarreforma conduce a una fuerte defensa de la devoción mariana: «la Virgen despreciada por el protestantismo se encontrará sistemáticamente exaltada, en el catolicismo, bajo el estímulo de un impulso sin precedentes»[48].

El nuevo impulso mariano surgió, sobre todo, de los países no tocados por la Reforma: Italia y especialmente España, donde el jesuita Francisco Suárez en 1592 (después de un primer esbozo en 1584-85) presenta la que es considerada la primera mariología sistemática en el comentario a la *Summa Theologiae* de Tomás[49]. Pocos años después, en 1602, el siciliano Placido Nigido acuña el término «mariología», componiendo por primera vez un tratado sistemático independiente sobre María: *Summae sacrae mariologiae*[50]. Una contribución muy

[46] Cf. infra, 167, 199. Sobre Lutero y los reformadores véase E. STAKEMEIER, «De Beata Maria Virgine eiusque cultu iuxta reformatores», en PAMI (ed.), *De mariologia et oecumenismo* (Roma 1962) 423-477; B. GHERARDINI, *La Madonna in Lutero* (Roma 1967); ÍD., *Lutero - Maria. Pro o contro?* (Pisa 1985); A. DITTRICH, *Protestantische Mariologie-Kritik. Historische Entwicklung bis 1997 und dogmatische Analyse* (Mariologische Studien 11; Ratisbona 1998) 15-45; O'CARROLL, *Theotokos...*, o.c., 94s, 227s, 338; DE FIORES, *Maria sintesi...*, o.c., 234-243; G. BRUNI - M. WIRZ, «Maria nella teologia di Martin Lutero», en E. BOAGA - L. GAMBERO (eds.), *Storia della Mariologia*, II (Roma 2012) 215-229..

[47] Cf. infra, 249.

[48] LAURENTIN, *Breve trattato...*, o.c., 124.

[49] F. SUÁREZ, *De mysteriis vitae Christi* (ad *STh* III q.27-37) (Alcalá 1592; ed. Vives 19, 1-336). Cf. LAURENTIN, *Breve trattato...*, o.c., 126; J. ROTEN, «Suárez», en ML 6 (1994) 323-325; S. DE FIORES, *Dizionario*, III (2008) 761-799; ÍD., «La nascita della mariologia come trattazione sistematica», en BOAGA - GAMBERO (eds.), *Storia della Mariologia*, II, o.c., 351-367 (352-359); E. LLAMAS, «Il Concilio di Trento e la mariologia spagnola nel XVI e XVII secolo», en BOAGA - GAMBERO (eds.), *Storia della Mariologia*, II, o.c., 275-321 (300-302).

[50] N. NIGIDUS (= P. NIGIDO), *Summa sacrae mariologiae pars prima* (Palermo 1602); cf. DE FIORES, *Dizionario*, II (2006) 1645. El término «marialogía», en cambio, aparece por primera vez en la obra del dominico Guillaume-Vincent de Contenson (†1674): cf. O. STEGMÜLLER

difundida y de valor se da en Alemania por parte de san Pedro Canisio, SJ (*De Maria Virgine incomparabili,* 1577). El autor se centra en la virginidad, la maternidad divina, la Inmaculada Concepción y la Asunción al cielo[51].

## VI. EL DESARROLLO DESDE EL SIGLO XVII HASTA LA VÍSPERA DEL VATICANO II

En el siglo XVII surge un verdadero y propio «movimiento mariano»: «Hay un deseo de conocer mejor a la Virgen y de glorificarla de todas las maneras»[52]. Entre los autores importantes debe recordarse a san Juan Eudes (†1680; *Le coeur admirable de la Mère de Dieu),* a san Luis María Grignion de Montfort (†1716; *Traité de la vrai dévotion à la Sainte Vierge,* descubierto en 1842)[53] y san Alfonso María de Ligorio, cuya obra *Le glorie di Maria,* de 1750, tuvo la más alta tirada de las obras marianas de todos los tiempos[54]. La ilustración llevó a una notable disminución de la devoción y de la teología mariana (aproximadamente desde 1780 a 1830)[55]. El signo del cambio son las apariciones de la Virgen a Santa Catalina Labouré en la Rue du Bac, París 1830. La medalla milagrosa «que muestra a la Virgen "concebida sin pecado" y con las manos emanando luz, parece proponer el programa que orientará el movimiento mariano durante un siglo: Inmaculada Concepción y Mediación»[56].

En 1854 la Inmaculada Concepción es proclamada dogma de fe. Cuatro años más tarde, con las apariciones de Lourdes en 1858, llega un apoyo celestial al dogma y se crea un punto focal para la devoción mariana hasta hoy[57]. Entre las perlas de la teología mariana en el siglo XIX podemos contar un escrito de John Henry Newman en defensa del «nuevo» dogma, la «Carta a Pusey» (1866)[58]. Hay que señalar también la aportación del

- R. SCHENK, «Contenson», en ML 2 (1989) 92; DE FIORES, *Dizionario, II* (2006) 1647; ÍD., *Dizionario,* III (2008) 695-727; ÍD., «La nascita della mariologia...», a.c., 359-363.

[51] L. SCHEFFCZYK, «Canisius», en ML 1 (1988) 647s; L. GAMBERO, «La riflessione mariologica post-tridentina in area italo-germanica», en BOAGA - GAMBERO (eds.), *Storia della Mariologia,* II, o.c., 322-347 (340-346)..

[52] LAURENTIN, *Breve trattato...,* o.c., 127.

[53] Una ed. italiana reciente: L. M. GRIGNION DE MONTFORT, *Trattato della vera devozione alla Santa Vergine e il segreto di Maria* (Cinisello Balsamo [1]1985); *Tratado de la verdadera devoción de la Santísima Virgen* (Sevilla [16]2009). Véase infra, 312-313 (consagración a María como renovación perfecta de las promesas bautismales).

[54] LAURENTIN, *Breve trattato...,* o.c., 129. Véase, p.ej., la edición reciente: ALFONSO M. DE LIGORIO, *Le glorie di Maria,* presentación de Giovanni Velocci (Cisinello Balsamo [2]2002). Cf. también TMSM V (2005) 291-318.

[55] Cf. AA.VV., «Aufklärung», en ML 1 (1988) 270-276; DE FIORES *Maria sintesi...,* o.c., 265-283; ÍD., *Dizionario,* II (2006) 1652-1656; ÍD., «Criticismo e movimento illuministico», en BOAGA - GAMBERO (eds.), *Storia della Mariologia,* II, o.c., 561-587.

[56] LAURENTIN, *Breve trattato...,* o.c., 133.

[57] Sobre Lourdes véase infra, 269-270.

[58] Cf. L. GOVAERT, «Newman», en ML 4 (1992) 608-610; P. BOYCE (ed.), *John Henry Newman, Mary. The Virgin Mary in the Life and Writings of John Henry Newman.* Edited with an Introduction and Notes (Leominster, Herefordshire - Grand Rapids 2001); trad. it.: *Maria: pagine scelte* (Milán 1999); TMSM V (2005) 725-741; J. MORALES, «Il movimento di Oxford e John Henry Newman», en BOAGA - GAMBERO (eds.), *Storia della Mariologia,* II, o.c., 715-727.



dogmático alemán más famoso del siglo XIX, Matthias Joseph Scheeben[59]. Scheeben tiene en consideración, entre otras, la obra monumental (de cuatro volúmenes con 1887 páginas) del franciscano Luis de Castelplanio[60], «autor de la más potente síntesis mariológica del siglo XIX»[61].

Un notable progreso teológico llega con el siglo XX. El año 1900 abre la era de los congresos marianos internacionales. Un mérito particular lo tiene la Pontificia Academia Mariana Internationalis (PAMI), fundada (primero como iniciativa privada) en 1946 por el franciscano croata Carlo Balic, que organiza cada cuatro años los congresos mariológico-marianos internacionales y publica las actas de los mismos, que cuentan ya con más de 100 volúmenes[62]. La academia se convirtió en institución pontificia en 1959. El primer congreso de 1900 (recogiendo iniciativas precedentes del siglo XIX) dio un impulso notable al movimiento para la definición de la Asunción, que tuvo lugar en 1950[63].

Una fuerte proliferación de los estudios tuvo lugar entre los años 20 y 50 sobre los temas de la cooperación de María en la obra de la salvación («Corredentora») y de su mediación, términos que tienen todavía necesidad de ulteriores clarificaciones. Un primer estímulo al desarrollo de estos temas se dio con el cincuentenario del dogma de la Inmaculada Concepción en 1904. Otro vino de los esfuerzos del cardenal belga Mercier, que, a partir de 1915, lanzó una iniciativa mundial para la definición de la mediación universal de María. El trabajo teológico recibió un fuerte impulso gracias a la introducción facultativa de la fiesta de «María Mediadora de todas las gracias» por parte de Pío XI en 1921[64].

El culmen de la devoción y teología marianas se alcanza durante el pontificado de Pío XII. Después de algunos años de estudio y de una

[59] Cf. M. HAUKE, «Die Mariologie Scheebens – ein zukunftsträchtiges Vermächtnis», en. M. HAUKE - M. STICKELBROECK (eds.), *Donum veritatis. Theologie im Dienst der Kirche. Festschrift [...] Anton Ziegenaus* (Ratisbona 2006) 255-274; ÍD., «Matthias Joseph Scheeben (†1888) nella mariologia tedesca del XIX secolo», en BOAGA - GAMBERO (eds.), *Storia della Mariologia,* II, o.c., 696-714; TMSM V (2005) 712-724.

[60] LUDOVICO DA CASTELPLANIO, *Maria nel consiglio dell'Eterno, ovvero la Vergine predestinata alla missione medesima con Gesù Cristo,* 4 vols. (Nápoles 1872-1873). Cf. TMSM V (2005) 593-608.

[61] DE FIORES, *Dizionario,* II (2006) 1659; cf. CECCHIN, *Maria Signora...,* o.c., 383-398.

[62] Cf. www.pami.info [acceso 4-2-2015].

[63] Sobre los congresos véase brevemente F. COURTH, «Kongresse», en ML 3 (1991) 629s. Los primeros congresos son descritos con más detalle en E. CAMPANA, *Maria nel culto cattolico,* II (Turín [2]1945) 487-652. Sobre el desarrollo de los centros especializados véase M. PEDICO, «Centri mariani di studio», en NDM (1985) 332-350; S. M. CECCHIN - J.-P. SIEME LASOUL, «Centri mariologici», en *Mar* (2009) 244-256.

[64] Cf. M. HAUKE, *Maria, «Mediatrice di tutte le grazie». La mediazione universale di Maria nell'opera teologica e pastorale del Cardinale Mercier* (CdM 6; Lugano 2005); ÍD., «Maria, "Mediatrice di tutte le Grazie" nell'Archivio Segreto Vaticano del Pontificato di Pio XI. Rapporto intermedio sulle tracce trovate»: *Immacolata Mediatrix* 7 (2007) 118-129; ÍD., «Riscoperta: La petizione del Cardinale Mercier e dei Vescovi belgi a Papa Benedetto XV per la definizione dogmatica della Mediazione universale delle grazie da parte di Maria (1915). Introduzione teologica e testo originale francese»: *Immacolata Mediatrix* 10 (2010) 305-338; TMSM VII (2012) 116-127.

consulta al episcopado, el Papa definió en 1950 la Asunción de María en cuerpo y alma a la gloria celestial. En el año mariano de 1954, centenario de la definición de la Inmaculada Concepción, fue proclamada la fiesta de la realeza de María. En 1958 se festejó el centenario de las apariciones de Lourdes.

El trabajo teológico condujo a grandes manuales que recogieron el fruto de los estudios (por ejemplo las obras de Gabriele Maria Roschini, fundador del instituto pontificio «Marianum» y de la revista homónima[65]. Encontramos también estímulos a partir de una nueva lectura de los Padres, en particular de los estudios de mariología en clave eclesiológica (como René Laurentin, Heinrich Maria Köster SAC, Hugo Rahner SJ). Sobre esta vía se mueven también los diálogos ecuménicos con los protestantes (con una cierta tendencia a declarar a María *solo* «caso típico» de todo cristiano)[66]. Antes del Concilio Vaticano II encontramos dos corrientes: una más clásica, que podemos llamar la corriente «cristotípica» (o cristocéntrica) y otra más innovadora, la corriente «eclesiotípica» (o eclesiocéntrica). La corriente «cristotípica» estudia la figura de María en su participación análoga en la mediación única de Cristo, mientras que el aspecto «eclesiotípico» apunta a la Santísima Virgen en cuanto tipo de la Iglesia que se abre a Cristo. Köster describe con estos términos el desencuentro entre las dos tendencias en el Congreso mariológico internacional de Lourdes en 1958[67].

## VII. LA APORTACIÓN DEL CONCILIO VATICANO II

BIBLIOGRAFÍA

ANTONELLI, C., *Il dibattito su Maria nel Concilio Vaticano II. Percorso redazionale sulla base di nuovi documenti di archivio* (Padua 2009); BALIC, C., «El capítulo VIII de la constitución "Lumen gentium" comparado con el primer esquema de la Virgen Madre de la Iglesia»: *Estudios Marianos* 27 (1966) 135-183; BESUTTI, G., *Lo schema mariano del Concilio Vaticano II* (Roma 1966); CM 9 (13-12-1995) («La presencia de María en el Concilio Vaticano II»); DE FIORES, S., *Maria nella teologia contemporanea* (Roma ³1991) 108-122; ÍD., *Dizionario*, I (2006) 324-358; GRECO, A., *«Madre dei viventi». La cooperazione salvifica di Maria nella «Lumen gentium»: una sfida per oggi (CdM 10)* (Lugano - Gavirate, Varese 2011); HAUKE, M., «Die trinitarischen Beziehungen Mariens als Urbild der Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil»: *SS.MJ* 4/2 (2000) 78-114 (bibliografía); ÍD., «Die marianischen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Interpretation durch Johannes Paul II»: *SS.MJ* 16 (2012) 58-88; LANZETTA, S. M., *Il Vaticano II, un Concilio pastorale. Ermeneutica delle dottrine conciliari* (Siena 2014) 369-419; LAURENTIN, R., *La Madonna del Vaticano II* (Bergamo 1965); MANELLI, S. M., ««La Mariologia nella storia della salvezza»: *Immaculata Mediatrix* 7 (2007) 13-30; MEO, S., «Concilio Vaticano II», en NDM (1985) 379-394; O'CARROLL, M., *Theotokos* (Eugene, OR. 2000) 351-356; PERRELLA, S. M., *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea* (Ciudad del Vaticano 2005) 1-140; ÍD., «Concilio Vaticano II», en *Mar* (2009) 308-319; PHILIPS, G., «La Vierge au IIᵉ Concile du Vatican et l'avenir de la mariologie», en DU MANOIR, *Maria*, o.c. VIII, 41- 88; ÍD., *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione Lumen gentium* (Milán 1975); ROSCHINI, G. M., *Maria Santissima nella storia della salvezza,* I (Isola del Liri 1969) 16-102; SCHEFFCZYK, L., «Vaticanum II», en ML 6 (1994) 567-571; SÖLL, G., *Storia dei dogmi mariani* (Roma 1981) 388-393; TONIOLO, E. M., *La Beata Vergine Maria nel Concilio Vaticano II. Cronistoria del capitolo VIII della costituzione dogmatica «Lumen gentium» e sinossi di tutte le relazioni* (Roma 2004); ÍD. (ed.), *Maria nel Concilio. Approfondimenti e percorsi* (Roma 2005); TMSM VII (2012) 340-351.

[65] Véase el elenco en P. PARROTTA, *La cooperazione di Maria alla Redenzione in Gabriele Maria Roschini* (CdM 3; Lugano 2002) 213-216; F. SCANZIANI, «Il manuale di mariologia dagli inizi dell'ottocento al Vaticano II», en BOAGA - GAMBERO (eds.), *Storia della mariologia*, II, o.c., 783-816 (795-801); TMSM VII (2012) 558-565..

[66] Cf. S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea* (Roma ³1991) 38-107; PAMI (ed.), *De cultu mariano saeculis XIX-XX*, 7 vols. (Roma 1989).

[67] Cf. F. COURTH, «Heinrich Maria Köster (1911-1993). Forscher und Künder Mariens»: *Marianum* 55 (1993) 429-459 (435s).



Las dos corrientes indicadas se confrontaron animadamente durante el Vaticano II, cuando se discutió sobre la inserción del tratado mariano en la constitución dogmática sobre la Iglesia. «Unos (los que se adherían a la corriente eclesiotípica) querían esta integración. Deseaban situar a la Virgen en su puesto en la comunión de los santos y en la historia de la salvación, rectificando de este modo tanto las corrientes cerradas de la mariología como las disociaciones entre teología y piedad marianas.

Otros (los defensores de la corriente cristotípica) veían en esta integración un abajamiento de la Virgen reina al nivel de los otros cristianos, una acción minimalista»[68].

En la votación prevaleció (pero solo por poco) la decisión de integrar el texto en el esquema sobre la Iglesia (1.114 votos a favor, 1.074 en contra). Después fueron acogidas las nuevas orientaciones, sin olvidar la esencia de la enseñanza precedente. El capítulo octavo de la *Lumen gentium* (1964) fue preparado de manera decisiva por Gérard Philips, teólogo belga, redactor principal de toda la constitución dogmática y de extracción «eclesiotípica», y por Carlo Balic, franciscano croata, presidente de la Pontificia Academia Mariana Internacional y de tendencia más bien «cristotípica»[69]. De esta manera se llegó a una especie de sano compromiso, visible ya en el título del capítulo mariano: «La Santísima Virgen María, Madre de Dios, en el misterio de Cristo y de la Iglesia». El resultado es la presentación más amplia de la figura de María por parte de un Concilio, con un particular acento sobre la misión salvífica, como señala el papa Juan Pablo II, que estuvo presente en el aula conciliar: «por primera vez el magisterio conciliar proponía a la Iglesia una exposición doctrinal sobre el papel de María en la obra redentora de Cristo y en la vida de la Iglesia»[70].

Dado que el Concilio prefería un corte pastoral, no quiso proceder a definiciones dogmáticas y no acogió las numerosas propuestas de for-

[68] LAURENTIN, *Breve trattato...*, o.c., 139.

[69] Cf. E. M. TONIOLO, *La Beata Vergine...*, o.c., 198-339.

[70] CM 9, 13-12-1995, n.3.

mular un dogma sobre la mediación universal de María[71]. El carácter pastoral se muestra también en la elección de la terminología, que deja con frecuencia de lado el lenguaje técnico de la ciencia mariológica. Otro motivo para presentar una doctrina mariológica menos elaborada fue la mirada a los hermanos separados, especialmente a los protestantes[72]. Por esta razón se evitaron los títulos «Corredentora» y «Madre de la unidad», e incluso el título antiguo de «Mediadora», muy presente en el Oriente cristiano, entró en el texto solamente con gran discreción (LG 62)[73]. Las cautelas terminológicas no permitieron tampoco usar el título «Madre de la Iglesia», aun enseñando claramente la misión salvífica de María para todos los otros miembros de la comunidad eclesial. Pablo VI, de todas formas, durante el mismo Concilio (21 de noviembre de 1965) proclamó oficialmente, como portador del ministerio petrino, a María como «Madre de la Iglesia»[74].

A pesar de los límites del documento conciliar debidos a la disposición pastoral y apaciguadora, el capítulo octavo de la *Lumen gentium* porta «la exposición de una doctrina de fondo muy rica y positiva, expresión de la fe y del amor a la mujer que la Iglesia reconoce Madre y modelo de su vida»[75]. El texto comienza con un proemio que pone de relieve la Encarnación del Hijo de Dios en la Virgen María (LG 52) además de los vínculos de la Madre de Dios con la Trinidad y con el cuerpo de Cristo que es la Iglesia (LG53). Es importante el apunte de que el documento no tiene «la intención de proponer una doctrina completa sobre María ni resolver las cuestiones que aún no ha dilucidado plenamente la investigación de los teólogos» (LG 54).

Una segunda sección describe la «función de la Santísima Virgen en la economía de la salvación» (LG 55-59). Se comienza con la preparación veterotestamentaria de la madre del Mesías (LG 55). La mirada pasa a la Anunciación, contemplada con los Padres, que ven a María en este acontecimiento como nueva Eva, asociada al nuevo Adán en una cooperación activa con la salvación humana en la libertad de la fe y de la obediencia (LG 56). La Anunciación es precedida por la predestinación de María a ser la Madre del divino Hijo y por la santidad desde el origen de su existencia terrena (LG 56). Las otras etapas de la historia salvífica muestran a María durante la infancia de Jesús (LG 57), en el ministerio público del Señor (LG 58) y después de la Ascensión de Jesucristo al cielo (LG 59). A los pies de la cruz, María se asocia con ánimo materno al sacrificio de su Hijo y recibe la misión materna en favor del discípulo de Jesús (LG 58). Asunta al cielo en cuerpo y alma, María se ha convertido en «reina del universo», plenamente conformada con Cristo, «vencedor del pecado y de la muerte» (LG 59).

[71] Cf. A. Escudero Cabello, *La cuestión de la mediación mariana en la preparación del Vaticano II. Elementos para una evaluación de los trabajos preconciliares* (Roma 1997).
[72] Véase infra, 221; 248.
[73] Cf. C. Balic, «De titulo "Mediatrix" B. Virgini Mariae adscripto», en PAMI, *De cultu mariano s. VI-XI*, o.c., 269-283 (277-280).
[74] Véase infra, cap. 8,4.
[75] CM 9, 13-12-1995, n.4.



La tercera sección está dedicada a la relación entre la Santísima Virgen y la Iglesia (LG 60-65). El primer tema es la función materna (o mediación) de María, que «no oscurece ni disminuye en modo alguno esta mediación única de Cristo, antes bien sirve para demostrar su poder» (LG 60). María ha sido «compañera» *(socia)* del Redentor y «cooperó de forma enteramente singular a la obra del Salvador [...] Por eso es nuestra madre en el orden de la gracia» (LG 61). Esta maternidad perdura porque «la mediación única del Redentor no excluye, sino que suscita en las criaturas diversas clases de cooperación, participada de la única fuente» (LG 62). María es prefiguración personal de la Iglesia *(typus Ecclesiae,* según una expresión de san Ambrosio) «en el orden de la fe, de la caridad y de la unión perfecta con Cristo» (LG 63). La maternidad y la virginidad de María aparecen como modelo para la vida cristiana en la generación espiritual de los fieles mediante el Bautismo y en la custodia integral de la fe, esperanza y caridad (LG 63-64). La Iglesia imita la santidad de María, que «por su íntima participación en la historia de la salvación reúne en sí y refleja en cierto modo las supremas verdades de la fe» (LG 65).

La cuarta sección se refiere al «culto de la Santísima Virgen en la Iglesia» (LG 66-67). El culto de María es «del todo singular», pero distinto de la adoración debida únicamente al Verbo encarnado junto al Padre y al Espíritu Santo (LG 66). Los fieles son exhortados a promover el culto mariano, «especialmente litúrgico» y a «que estimen en mucho las prácticas y los ejercicios de piedad hacia ella recomendados por el Magisterio en el curso de los siglos [...]» Exhorta a los teólogos y predicadores «a que se abstengan con cuidado tanto de toda falsa exageración cuanto de una excesiva mezquindad de alma al tratar de la singular dignidad de la Madre de Dios» (LG 67).

La quinta sección, en fin, describe a María como «signo de esperanza cierta y de consuelo para el Pueblo peregrinante de Dios» (LG 68-69). Bajo este título se incluye también la exhortación a todos los fieles cristianos, incluso a los hermanos separados, a dirigir oraciones a la Madre de Dios y madre de los hombres a fin de que todas las familias de los pueblos «lleguen a reunirse felizmente, en paz y concordia, en un solo Pueblo de Dios» (LG 69).

Para valorar la importancia del Vaticano II para la mariología, René Laurentin, autor de una obra autorizada sobre la discusión conciliar[76], ofrece un resumen en siete puntos:

1) «El *movimiento bíblico*[77] ha vuelto a arrojar luz sobre algunos rasgos esenciales de la fisonomía espiritual de la Virgen: su fe, su caridad, su humildad, «su pobreza» demasiado olvidada por una acentuación en exceso exclusiva de su gloria. Ha reconocido en ella a la «Hija de Sión», [...] la personificación de la Iglesia y la madre de los discípulos (LG 55-59.60.66). [...]

[76] R. Laurentin, *La Madonna del Vaticano II* (Bérgamo 1965).
[77] Subrayado de Hauke.

2) Del mismo modo el *movimiento patrístico* ha vuelto a colocar en primer plano la importancia de la anunciación y su significado: la fe de la Virgen que ha «concebido en su corazón antes que en su cuerpo». Ha redescubierto el significado antropológico de la nueva Eva (LG 56.63.64). [...]
3) El *movimiento eclesiológico* ha vuelto a iluminar el significado de la Virgen en la Iglesia, su cometido ejemplar [...] No ha destruido los privilegios de la Virgen. Les ha devuelto su significado funcional (LG 52-53.60-65).
4) La *teología de la historia de la salvación* ha contribuido igualmente a restaurar el significado histórico, eclesial, antropológico de la Virgen, nueva Eva (LG 55-60).
5) El *movimiento litúrgico* ha restaurado igualmente lo esencial, que había sido descuidado en beneficio de lo accesorio: ha reconducido a la unidad y a la sobriedad una proliferación a veces mediocre. Ha revalorizado sobre todo la que es la antigua raíz tradicional y el centro de la verdadera devoción: el puesto de la Virgen en el misterio del Adviento y de la Navidad, en la Misa, en una palabra, en el misterio mismo de la salvación. El movimiento litúrgico no ha condenado ni destruido las devociones: los textos conciliares lo dicen muy explícitamente (*Sacrosanctum Concilium* 13; LG 67). En cambio las ha reestructurado, reclasificado según una justa jerarquía, purificado incluso en función de lo esencial. [...]
6) El *movimiento misionero* ha contribuido [...] a lo que es más esencial [...]: el misterio de la anunciación y de la visitación. La Virgen aparece allí como el tipo del apostolado de la Iglesia, un apostolado inspirado por el Espíritu Santo [...] (LG 65).
7) [...] *el movimiento ecuménico* [...] no solo invita a revalorizar lo esencial, sino que conduce a percibir e integrar mejor los valores de algún modo ignorados: la gratuidad de la gracia de Dios hacia María [...], su fe ejemplar, su pobreza [...] Por parte de los ortodoxos se ha abierto un inmenso programa de trabajo: explorar juntos la Tradición común de los Padres y de los autores bizantinos que nos son comunes [...].

Todos estos movimientos han restaurado de modo convergente una evidencia central: María se sitúa en el punto de partida y en el centro mismo del misterio de la salvación»[78].

## VIII. EL PERÍODO POSCONCILIAR

### BIBLIOGRAFÍA

AMATO, A., «Maria nell'insegnamento del magistero dal Concilio Vaticano II a oggi», en R. BARBIERI y otros (eds.), *Fons lucis. Miscellanea... Ermanno M. Toniolo*

[78] LAURENTIN, *Breve trattato...*, o.c., 144-147.

(Roma 2004) 437-472; BASTERO DE ELEIZALDE, J. L., *Virgen singular. La reflexión teológica mariana en el siglo XX* (Madrid 2001); DE FIORES, S., *Maria nella teologia contemporanea* (Roma ³1991) 306-548; ÍD, *Dizionario*, I (2006) 123-163 («Attualità») 1667- 1677; GÖRG, P. H., «Sagt an, wer ist doch diese». *Inhalt, Rang und Entwicklung der Mariologie in dogmatischen Lehrbüchern und Publikationen deutschsprachiger Dogmatiker des 19. und 20. Jahrhunderts* (Bonn 2007) 317-395; MANELLI, S. M., «La Mariologia nella storia della salvezza»: *Immaculata Mediatrix* 7 (2007) 30-62; PAMI, *Madre del Signore* (2000) 49-120; ÍD. (ed.), *De cultu mariano seculo XX a concilio Vaticano II usque ad nostros dies*, 6 vols. (Ciudad del Vaticano 1998-2001 [hasta 1992]); ÍD. (ed.), *Mariologia a tempore Concilii Vaticani II. Receptio, ratio et prospectus. Acta Congressus Mariologici-mariani Internationalis in civitate Romae anno 2012 celebrati. Studia in sessionibus plenariis exhibita* (Ciudad del Vaticano 2013). PERRELLA, S. M., *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea* (Ciudad del Vaticano 2005) 141-296; SCANZIANI, F., «Da Lumen gentium VIII ad oggi: il trattato di mariologia. Scelte di metodo. Rassegna bibliografica in campo italiano»: *La Scuola Cattolica* 132/4 (2004) 75-122; SÖLL, G., *Storia dei dogmi mariani* (Roma 1981) 393-409; TMSM VII (2012).

A consecuencia de desviaciones entre los arriba mencionados «movimientos» (en particular 1, 5 y 7: exégesis, liturgia y ecumenismo), el decenio inmediatamente posterior al Concilio llevó a una fuerte «crisis mariana»[79]. Una corriente biblicista tendía a despreciar las expresiones doctrinales crecidas en la tradición. Un extremismo litúrgico consideraba válida solo la manifestación de la devoción mariana en el culto público, despreciando las formas de la piedad popular (por ejemplo en el Rosario). Un ecumenismo mal entendido aspiraba a llevar adelante casi exclusivamente aquellos contenidos marianos compartidos también por los protestantes.

Una cierta recuperación se apunta con la exhortación apostólica *Marialis cultus* de Pablo VI (1974)[80]. Pablo VI «orienta el futuro de la devoción mariana. Parte de la renovación litúrgica decidida por el Concilio: explica el puesto de María en el ciclo general del año y el sentido de las fiestas propiamente marianas. Luego especifica las características que debe tener una verdadera devoción para nuestro tiempo. Doctrinalmente el misterio de María debe ser comprendido como un misterio trinitario, cristológico, eclesial y pneumatológico. La devoción corresponderá a las necesidades contemporáneas si sigue las cuatro orientaciones dadas: bíblica, litúrgica, ecuménica y antropológica, propuestas "con el fin de hacer más vivo y más sentido el lazo que nos une a la Madre de Cristo y Madre nuestra en la Comunión de los Santos" (n.29)»[81].

Una fuerte reactivación de la vida mariana comienza decididamente con el pontificado de Juan Pablo II (1978-2005)[82]. El fruto más visible

[79] A. M. CALERO, *La Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa. Saggio di mariologia* (Leumann, Turín 1995) 57-60; Cf. DE FIORES, *Maria nella teologia...*, o.c., 123-136.

[80] Sobre la que volveremos en el cap. 10.

[81] T. KOEHLER, «Storia della mariologia...», a.c., 1402.

[82] Cf. S. DE FIORES, *Maria nella teologia...*, o.c., 533-577; A. B. CALKINS, *Totus tuus. John Paul II's Program of Marian Consecration and Entrustment* (New Bedford MASS ³1997); ÍD. (ed.), *Totus tuus. Il magistero mariano di Giovanni Paolo II* (Siena 2006); A. FUSI, *Ha creduto meglio degli altri. Maria modello della Chiesa nell'insegnamento di Giovanni Paolo II* (Milán 1999); A. NACHEF, *Mary's Pope. John Paul II, Mary, and the Church since Vatican II* (Franklin, Wisconsin 2000); A. ZIEGENAUS (ed.), *Totus tuus.*

de su enseñanza mariana es la encíclica *Redemptoris Mater* (1987)[83]. Hay que señalar también la carta apostólica *Mulieris dignitatem* (1988) sobre la dignidad y vocación de la mujer con ocasión del Año Mariano (1987-1988). En esta carta está fuertemente integrado el planteamiento antropológico de la mariología[84]. El Año Mariano supuso también la publicación de las «Misas de la Santísima Virgen María» en las que un rico patrimonio espiritual de 46 formularios litúrgicos, en parte concentrado en determinadas órdenes religiosas y tradiciones locales, fue puesto a disposición de la Iglesia universal[85]. En la teología de la liberación y en el feminismo aparecen nuevos desafíos que afrontar[86]. Luego se abren otras pistas de investigación: el papel de María en la

*Maria in Leben und Lehre Papst Johannes Pauls II. (Mariologische Studien* 18; Ratisbona 2004); Perrella, *La Madre di Gesù...*, o.c., 179-259; Íd., *Ecco tua Madre (Gv 19,27). La Madre di Gesù nel magistero di Giovanni Paolo II e nell'oggi della Chiesa e del mondo* (Cinisello Balsamo 2007); Íd., «La ricezione e l'approfondimento del capitolo VIII della "Lumen gentium" nel Magistero di Paolo VI, Giovanni Paolo II e Benedetto XVI», en Pami (ed.), *Mariologia a tempore Concilii Vaticani II* (Ciudad del Vaticano 2013) 1-146 (63-111); M. Hauke, «La mediazione materna di Maria secondo Papa Giovanni Paolo II», en AA.VV., *Maria Corredentrice VII* (Frigento 2005) 35-91; E. M. Toniolo (ed.), *Il magistero mariano di Giovanni Paolo II. Percorsi e punti salienti* (Roma 2006); T. Siudy (ed.), *La Vergine Maria nel magistero di Giovanni Paolo II* (Ciudad del Vaticano 2007); D. I. Daniel, *La mediazione materna di Maria in Cristo negli insegnamenti di Giovanni Paolo II (CdM 9)* (Lugano-Gavirate, Varese 2011); TMSM VII (2012) 29-36; 914-940.

[83] Cf. entre otros A. Amato, «L'Enciclica mariana "Redemptoris Mater" di Giovanni Paolo II. Problemi e interpretazioni»: *Salesianum* 49 (1987) 813-833; De Fiores, *Maria nella teologia...*, o.c., 551-569; Perrella, *La Madre di Gesù...*, o.c., 187-201; Pozo, *María, nueva Eva...*, o.c., 403-427; Hauke, «La mediazione materna...», a.c., 42-46. 59-91.

[84] Cf., por ejemplo, S. Maggiolini (ed.), *Profezia della donna* (Roma 1988); M. Toso (ed.), *Essere donna. Studi sulla lettera apostolica «Mulieris dignitatem» di Giovanni Paolo II* (Turín 1989); A. Serra, «La "Mulieris dignitatem". Consensi e dissensi»: *Marianum* 53 (1991) 144-182; AA.VV., *El misterio de María y la mujer (en torno a la «Mulieris dignitatem»)* (Estudios Marianos 62; Salamanca 1996); J. A. Riestra, «Bibliografía sobre la "Mulieris dignitatem"»: *Estudios Marianos* 62 (1996) 267-290; M. Hauke, «Das Weihe - sakrament für die Frau - eine Forderung der Zeit? Zehn Jahre nach der päpstlichen Erklarung "Ordinatio Sacerdotalis"» (Respondeo 17; Siegburg 2004) 86-94; C. Rossi Espagnet, «"La dignità della donna" (Mulieris dignitatem - 1988)», en G. Borgonovo - A. Cattaneo (eds.), *Prendere il largo con Cristo. Esortazioni e lettere di Giovanni Paolo II* (Siena 2005) 182-192.

[85] Congregatio pro Cultu Divino, *Collectio Missarum de beata Maria Virgine* (Ciudad del Vaticano 1987); *Lectionarium pro missis de beata Maria Virgine* (Ciudad del Vaticano 1987); trad. it.: Conferenza Episcopale Italiana (ed.), *Messe della beata Vergine Maria* (Ciudad del Vaticano 1987); *Lezionario per le Messe della beata Vergine Maria* (Ciudad del Vaticano 1987). Para una introducción y un repertorio bibliográfico véase N. Zamberlan, «La Collectio Missarium de B. Maria Virgine. Bibliografia ragionata (1986-2001»): *Marianum* 65 (2003) 49-99; A. Catella, «La Collectio Missarum de Beata Maria Virgine. Analisi della eucologia», en Hauke (ed.), *La donna e la salvezza. Maria e la vocazione femminile* (CdM 7; Lugano 2006) 43-73.

[86] Sobre el feminismo véase infra, 82-87. La teología de la liberación ha llevado consigo expresiones extremas, influenciadas por el marxismo, y aproximaciones más equilibradas, que encuentran un resumen en C. M. Boff, *Mariologia sociale. Il significato della Vergine per la società* (BTC 136; Brescia 2007). Véase también J. G. Piepke, «Befreiung Stheologie», en ML 1 (1988) 400s; B. de Margerie, «Mary in Latin American Liberation Theologies», en C. Augrain (ed.), *Kecharitoméne. Mélanges René Laurentin* (París 1990) 365- 376; De Fiores, *Maria nella teologia,* o.c., 374-391; Íd., *Dizionario,* I (2006) 906-911 («Impegno sociale»); J. Lozano Barragán, «La figura de María en la teología de la liberación»: *EphM* 42 (1992) 317-341.

piedad popular, las apariciones marianas, la aportación de las tradiciones occidentales y orientales para el acceso a María, la relación entre María y el Espíritu Santo... El CCE de 1992 ofrece un resumen fiable de la doctrina eclesial, también sobre la Madre de Dios[87]; lo mismo vale para el Compendio del CCE (2005)[88]. De 1995 a 1997, Juan Pablo II tiene 70 Catequesis Marianas, que constituyen una síntesis magisterial de toda la mariología[89].

El gran jubileo del 2000 (y su preparación) llevó consigo una fuerte dimensión mariana, descrita en la carta apostólica *Tertio millennio adveniente* de 1994. En los tres años de preparación se meditó sobre el misterio de la maternidad divina (1997; n.43), sobre la apertura de María al Espíritu Santo (1998; n.48) y sobre el ejemplo perfecto del amor de María, «hija predilecta del Padre» (1999; n.54). El Papa cierra la carta con el deseo de que María se convierta, en el camino hacia el tercer milenio, en «la Estrella que guía con seguridad sus pasos al encuentro del Señor. Que la humilde muchacha de Nazaret, que hace dos mil años ofreció al mundo el Verbo encarnado, oriente hoy a la humanidad hacia Aquel que es "la luz verdadera, aquella que ilumina a todo hombre" (Jn 1,9)»[90]. La perspectiva mariana resuena también en la carta apostólica que exhorta a la nueva evangelización después de los festejos del Gran Jubileo del 2000, la *Novo millennio ineunte* (2001)[91]. Para el 2002-2003 el Papa proclamó un Año del Rosario, preparado por la carta apostólica *Rosarium Virginis Mariae*[92]. También la encíclica *Ecclesia de eucharistia* (2003) contiene un pertinente capítulo mariano (cap. VI)[93].

[87] CCE, en particular, n.484-511; 721-726; 963-975. Véase también J. Ibáñez - F. Mendoza, «La Santísima Virgen en el Catecismo Romano y el Nuevo Catecismo de la Iglesia Católica»: *Estudios Marianos* 59 (1994) 213-228; E. Dal Covolo, «Maria "associata" a Gesù. La catechesi mariologica del CCC», en A. Amato - E. dal Covolo - A.M. Triacca (eds.), *La catechesi al traguardo. Studi sul Catechismo della Chiesa Cattolica* (Roma 1997) 283-300; Perrella, *La Madre di Gesù...*, o.c., 211-214; Íd., *Ecco tua Madre (Gv 19,27). La Madre di Gesù nel magistero di Giovanni Paolo II e nell'oggi della Chiesa e del mondo* (Cinisello Balsamo 2007) 189-197.

[88] *Catecismo de la Iglesia Católica. Compendio* (Madrid 2005) n.94-100, 142, 196-199.

[89] Entre otros, en V. Fagiolo (ed.), *Giovanni Paolo II, Maria Madre di Cristo e della Chiesa. Catechesi mariane* (Casale Monferrato 1998). Sobre la importancia de estas catequesis y sobre el papel de Jean Galot, sj, en su preparación, cf. M. Hauke, «Die Unbefleckte Empfängnis bei den griechischen Vätern. Die Hinweise Johannes Pauls II. Im ökumenischen Disput»: *SS.MJ* 8/2 (2004) 13- 54 (17-20) (testimonios de la tradición oriental para la doctrina sobre la Inmaculada como acogida de las investigaciones de Galot); versión abreviada en inglés: «The Immacolate Conception of Mary in the Greek Fathers and in an Ecumenical Context»: *Chicago Studies* 45 (2006) 327-346 (330-333); Íd., «La mediazione materna...», a.c., 46-59 (dependencia de Galot para la doctrina sobre la mediación); véase también Perrella, *Ecco tua Madre...*, o.c., 230-276; Daniel, *La mediazione materna ...*, o.c., 51-105..

[90] Cf. Perrella, *La Madre di Gesù...*, o.c., 214-217; Íd., *Ecco tua Madre...*, o.c., 310-314.

[91] Cf. ibíd., 221-226; Íd., ibíd., 314-323.

[92] Cf. S. M. Cecchin (ed.), *Contemplare Cristo con Maria* (Ciudad del Vaticano 2003); C. Charamsa, *Il Rosario. Riflessioni sulla Lettera Apostolica Rosarium Virginis Mariae* (Ciudad del Vaticano 2003); Perrella, *La Madre di Gesù...*, o.c., 227-238; Íd., *Ecco tua Madre...*, o.c., 380-401.

[93] Cf. M. Hauke, «L'eucaristia: fonte e culmine della vita cristiana. L'enciclica Ecclesia de Eucaristia», en G. Borgonovo - A. Cattaneo (eds.), *Il papa teologo. Nel segno delle*

El papa Benedicto XVI se distingue por un magisterio intenso y claro, preparado ya (también en el campo mariológico) por varias contribuciones teológicas precedentes[94]. El teólogo Joseph Ratzinger ha recalcado sobre todo el vínculo entre María y la Iglesia. Su doctrina mariológica estuvo influida por la enseñanza de su predecesor, en particular sobre la mediación de María[95]. El matiz eclesiotípico de la mariología se manifiesta en la exhortación apostólica *Sacramentum caritatis* (2007), que reafirma: María «ha acogido para toda la Iglesia el sacrificio de Cristo»; como «icono de la Iglesia naciente, es el modelo de cómo cada uno de nosotros está llamado a recibir el don que Jesús hace de sí mismo en la Eucaristía»[96]. Con todo, María no es solo modelo, sino que asume un papel materno con respecto a nosotros. En la enseñanza pontificia deben señalarse, entre otras, dos características conformes con la doctrina de su predecesor pero todavía no visibles con tanta claridad en su patrimonio teológico antes de asumir el ministerio petrino: la conciencia de que María está asociada al sacrificio de Cristo sobre el Calvario[97] y el reconocimiento del hecho de que la Madre de Dios participa en la distribución de todas las gracias[98]. Una discreta inspiración ha venido tal vez no solo de su predecesor, sino también de la influencia de Hans Urs von Balthasar, que había subrayado la participación de María en el

*encicliche* (Milán 2003) 253-270 (269s); PERRELLA, *La Madre di Gesù...*, o.c., 238-259; ÍD., *Ecco tua Madre...*, o.c., 405-435.

[94] Véase en particular J. RATZINGER, *La figlia di Sion: la devozione a Maria nella Chiesa* (Milán 1979, ³2005); J. RATZINGER - H. U. VON BALTHASAR, *María, Iglesia naciente* (Madrid 2006). Una panorámica de conjunto: M. G. MASCIARELLI, *Il segno della donna. Maria nella teologia di Joseph Ratzinger* (Cinisello Balsamo 2007); TMSM VII (2012) 1005-1018; PERRELLA, «La ricezione e l'approfondimento del capitolo VIII della "Lumen gentium" ...», a.c., 111-127..

[95] Cf. J. RATZINGER, «Un'interpretazione dei segni dei tempi per il cammino della Chiesa e dell'umanità», en AA.VV., *Una luce sul cammino dell'uomo: Per una lettura della «Redemptoris Mater»* (Quaderni de «L'Osservatore Romano»; Ciudad del Vaticano 1987) 3-12; ÍD., *Maria Chiesa nascente...*, o.c., 44-55; M. G. MASCIARELLI, *Il segno della donna...*, o.c., 100-122.

[96] *Sacramentum Caritatis*, 33.

[97] Véase, entre otras cosas, la homilía en Éfeso el 29-11-2006: «Hemos escuchado el pasaje del evangelio de san Juan que invita a contemplar el momento de la Redención, cuando María, unida al Hijo en el ofrecimiento del Sacrificio, extendió su maternidad a todos los hombres y, en particular, a los discípulos de Jesús» *(Insegnamenti di Benedetto XVI*, II/2 [Ciudad del Vaticano 2007] 711). O bien el discurso en el Angelus el 17-9-2006: «Narra el evangelista: junto a la cruz estaba María (cf. Jn 19,25-27). Su dolor forma un todo con el de su Hijo. Es un dolor lleno de fe y de amor. La Virgen en el Calvario participa en la fuerza salvífica del dolor de Cristo, uniendo su "fiat", su "sí", al de su Hijo» *(Insegnamenti di Benedetto XVII*, vol. II/2 [Ciudad del Vaticano 2007] 304). Cf. M. HAUKE, «Die Lehre von der "Miterlösung" im geschichtlichen Durchblick. Von den biblischen Ursprüngen bis zu Papst Benedikt XVI»: *SS.MJ* 11 (2007) 17-64 (58-60).

[98] Cf. la homilía en la canonización de Fray Galvao (Brasil), 11-5-2007: «No hay fruto de la gracia en la historia de la salvación que no tenga como instrumento necesario la mediación de Nuestra Señora [...] Demos gracias a Dios Padre, a Dios Hijo, a Dios Espíritu Santo, de los cuales nos vienen, por intercesión de la Virgen María, todas las bendiciones del cielo». Véase también *Acto di consacración de los sacerdotes al Corazón Inmaculado de María in occasión de l'año sacerdotal, 12 mayo 2010 a Fatima:* «Abogada y Mediadora de la gracia, tu que estas unida a la única mediación universal de Cristo, pide a Dios, para nosotros, un corazón completamente renovado...».



sacrificio de su Hijo[99] y habría deseado formulaciones más claras en este sentido en los textos del Vaticano II[100].

En la Exhortación apostólica *Verbum Domini* (2010), el papa Benedicto XVI resalta con mucha fuerza el paralelismo entre la fe cristiana y la acogida del Verbo de Dios por parte de María[101]. Este tema está presente también en la encíclica del papa Francisco sobre la fe, *Lumen Fidei* (2013)[102], preparada en buena parte por su predecesor. En la Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* (2013), María aparece como «icono purísimo de la Iglesia» y «estrella de la nueva evangelización»[103].

[99] H. U VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, IV (Milán 1986) 369 (td. *Theodramatik*, III [Einsiedeln 1980] 369): el «sí» de María, condición para la Encarnación, se convierte bajo la Cruz en una parte integrante *(Mitbestandteil)* del sacrificio de Cristo, si bien el consentimiento de la nueva Eva depende de Cristo, nuevo Adán. Cf. A. NICHOLS, «Von Balthasar and the Coredemption», en AA.VV., *Mary at the Foot of the Cross*, I (New Bedford, MAS 2000) 301-315; H. STEINHAUER, *Maria als dramatische Person bei Hans Urs von Balthasar. Zum marianischen Prinzip seines Denkens* (Salzburger Theologische Studien 17; Innsbruck 2001) 407-409; V. MARINI, *Maria e il Mistero di Cristo nella teologia di Hans Urs von Balthasar* (Ciudad del Vaticano 2005) 304-308.

[100] H. U VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, III (Milán 1983) 293-295; H. STEINHAUER, *Maria als dramatische Person...*, o.c., 498s.

[101] Cf. L. F. MATEO-SECO, «Dimensión mariana de la Exhortación apostólica "Verbum Domini"»: *Scripta de María* II/8 (2011) 183-204; PERRELLA, «La ricezione e l'approfondimento del capitolo VIII della "Lumen gentium"...», a.c., 117-125.

[102] Cf. Encíclica *Lumen fidei*, nn.58-60.

[103] Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, nn.284-288.

UNIDAD IV

CAPÍTULO III

# *PUNTOS DE PARTIDA PARA LA REFLEXIÓN SISTEMÁTICA*

En el ámbito filosófico el mundo contemporáneo sufre los defectos del «pensamiento débil», que se contenta con entender los fenómenos empíricos sin profundizar en los aspectos ontológicos, en la verdad del ser[1]. Una debilidad análoga se encuentra también en algunos sectores de la teología contemporánea, que se apoyan en la historia de la salvación (un acento de por sí laudable) y sobre aspectos parciales (como la inculturación), pero sin dedicarse al trabajo de la reflexión sistemática completa de los varios temas. Para remediar un poco estos defectos, presentes también en el interior de la mariología, nuestra elaboración doctrinal comienza con una profundización sobre los puntos de partida para la reflexión sistemática. Integraremos los frutos de la discusión sobre el «principio mariano fundamental» (1) y analizaremos la importancia de la Madre de Dios para la teología de la alianza, que constituye «un hilo de oro» en la Sagrada Escritura (2). Como María aparece como la «mujer de la alianza», figura del pueblo de Dios en la respuesta esponsal a la iniciativa divina, no podemos prescindir de los fundamentos antropológicos para los cuales la feminidad es un dato de base (3).

## I. LA DISCUSIÓN SOBRE EL «PRINCIPIO MARIOLÓGICO FUNDAMENTAL»

### BIBLIOGRAFÍA

BASTERO DE ELEIZALDE, J. L., *María, Madre del Redentor* (Pamplona [2]2004) 29-35; BEINERT, W., «Die mariologischen Dogmen und ihre Entfaltung», en W. BEINERT - H. PETRI (eds.), *Handbuch der Marienkunde* (Ratisbona [2]1996) 267-363 (299-305); BITTREMIEUX, J., «De principio supremo Mariologiae»: *Ephemerides Theologiae Lovanienses* 8 (1931) 249-251; BROGLIE, G. DE, «Le "principe fondamental" de la théologie mariale», en DU MANOIR, *Maria*, o.c., VI, 297-365; COLZANI, G., *Maria. Mistero di grazia e di fede* (Cinisello Balsamo [3]2006) 26-28; ÍD., «Mariologia», en G. BARBAGLIO - G. BOF - S. DIANICH (eds.), *Teologia* (Cinisello Balsamo 2002) 934-953 (941-943); DE FIORES, S., *Maria nella teologia contemporanea* (Roma [3]1991) 190-197; DILLENSCHNEIDER, C., *Il principio primo della teologia mariana* (Roma 1957); FECKES, C., «Das Fundamentalprinzip der Mariologie. Ein Beitrag zu

[1] Sobre este desafío del pensamiento débil cf. J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia: el cristianismo y las religiones del mundo* (Sígueme, Salamanca 2013); G. SGUBBI, *Dio di Gesù Cristo, Dio dei filosofi. Il cristico e il critico* (Bolonia 2004) 197-232; C. DOTOLO, «Pensiero debole/kenosi», en *Mar* (2009) 927-934..

ihrem organischen Aufbau», en AA.VV., *Scientia sacra, theologische Festgabe für Kardinal Schulte* (Colonia-Dusseldorf 1935) 252-276; HAUKE, M., «La questione del "Primo principio" e l'indole della cooperazione di Maria all'opera redentrice di Cristo: due temi rilevanti nella mariologia di Gabriele M. Roschini»: *Marianum* 64 (2002) 569-597; LAURENTIN, R., *Breve trattato su la Vergine Maria* (Cinisello Balsamo 1987) 161-170; MÜLLER, A., «María en el acontecimiento Cristo», en *Mysterium salutis,* III (Madrid ²1980) 867-984; O'CARROLL, M., *Theotokos* (Eugene OR 2000) 152s; PIACENTINI, E., *Nuovo corso sistematico di mariologia sub luce Immaculatae* (Roma 2002) 18-97; RAHNER, K., «Le principe fondamental de la théologie mariale»: *Recherches de Science Religieuse* 42 (1954) 481-522; ROSCHINI, G. M., *Mariologia,* I (Roma 1941) 429-444; ÍD., *La Madonna: secondo la fede e la teología,* I (Roma 1953) 97-116; ÍD., *Dizionario di Mariologia* (Roma 1961) 406-411; ÍD., *Maria Santissima nella storia della salvezza: trattato completo di mariologia alla luce del Concilio Vaticano II,* I (Isola del Liri 1969) 112-145; ROYO MARÍN, A., *La Virgen María. Teología y espiritualidad marianas* (Madrid ²1997) 38-46; SCHEFFCZYK, L., «Fundamentalprinzip, mariologisches», en ML 2 (1989) 565-567; VOLLERT, C., «Principio fundamental de la mariología», en J. B. CAROL (ed.), *Mariología* (Madrid 1964) 431-487; ZIEGENAUS, A., *Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie* (Aquisgrán 1998) 28-43.

La persona de María posee muchas características, intrínsecamente vinculadas al conjunto del plan de Dios. Lo recuerda la *Lumen gentium:* «María, que por su íntima participación en la historia de la salvación reúne en sí y refleja en cierto modo las supremas verdades de la fe» (n.65).

Para una reflexión sistemática, sin embargo, es importante fijar un punto de partida: ¿debe comenzar por describir el papel de María? No se trata aquí de encontrar un «primer principio» en el sentido de que de él se puedan deducir *more geometrico* todas las especificidades de la Virgen. Es importante, no obstante, advertir el núcleo fundamental en torno al que se «mueven» todas las descripciones mariológicas. La discusión sistemática es relativamente reciente y se caracteriza por el término clave «primer principio» o, mejor dicho, «principio mariológico fundamental». El impulso inicial más notable se encuentra en un artículo del teólogo belga Jacques Bittremieux en 1931[2]. La reflexión proviene de la mayor atención al estatuto epistemológico de la mariología y de la publicación de adecuados tratados sistemáticos sobre la Madre de Dios. Pero la exigencia de una perspectiva fundamental o de un «primer principio» es anterior a todo esto. La referencia más habitual pone de relieve la maternidad divina, llamada «primer principio de la nobleza y dignidad de María» por el teólogo capuchino Lorenzo de Brindisi (†1619); también el jesuita Suárez (†1617) considera que la dignidad de Madre de Dios es «el fundamento del cual se debe extraer la razón de todo lo que diremos sobre la Virgen»[3]. Ya Eadmero (†1141) deduce todas las indicaciones sobre María de la raíz de ser *Theotokos* (Madre de Dios). En el mundo griego bizantino, el poeta Juan el Geómetra describe la virginidad de María como idea central. En el *Mariale* del Pseudo-

[2] BITTREMIEUX, «De principio supremo Mariologiae...», a.c. Cf. HAUKE, «La questione del "Primo principio"...», a.c., 572-575

[3] F. SUÁREZ, *Mysteria vitae Christi* (Venecia 1605) disp. I, p. 2, citado en DE FIORES, *Maria, Madre di Gesù...,* o.c., 189

Alberto este papel es atribuido al principio de la omnicontinencia (de la plenitud de gracia). Juan Gerson (†1429) considera a María la criatura más perfectamente redimida[4].

Es obvio que toda reflexión sobre el «primer principio» debe partir, de una u otra manera, de la maternidad divina, del cometido fundamental de María. Por otra parte es preciso dejar claro que esta maternidad se extiende de modo análogo sobre todos los fieles y que María ejerce una tarea ejemplar en la Iglesia. En otras palabras: es importante tener en cuenta tanto la relación de María con Cristo como con la Iglesia. Esta exigencia se deja ver bien en el artículo de Bittremieux, que propone dos principios (o un principio doble): María como «Madre de Dios» y «compañera del Redentor» *(Mater Dei/consors Filii sui Redemptoris)*. La maternidad divina y la asociación a la Redención, recalca Bittremieux, están relacionadas: el ser compañera en la Redención presupone como fundamento la maternidad divina, mientras que la maternidad divina está orientada a hacer de María la compañera del Redentor. De todos modos, el ser madre y el ser compañera son dos realidades formalmente diversas.

Bittremieux recuerda el ejemplo de la cristología que, ya en la *Summa Theologiae* de santo Tomás, distingue entre el misterio de la Encarnación y lo que Cristo hizo y sufrió por nosotros[5]. De forma similar se distinguen más tarde la cristología y la soteriología *(De Verbo Incarnato - De Christo Redemptore)*. En los presupuestos cristológicos se diferencian, por tanto, Encarnación y Redención (si bien la Redención se inicia ya con la Encarnación). Análogamente se pueden presentar dos principios fundamentales (o bien un doble principio) para la mariología: María es Madre de Dios y compañera del Redentor[6].

Otros autores no se han sentido satisfechos con esta duplicidad y parten únicamente de la maternidad divina. Gabriele Maria Roschini, por ejemplo, acoge en un primer momento la propuesta de Bittremieux, pero más tarde (desde 1947) habla de la «maternidad universal» como primer principio o idea central, sostenida no obstante por otros principios secundarios[7]. De forma similar, Narciso García Garcés, fundador de la Sociedad Mariológica Española, describe a María como «Madre del Cristo entero» (de la cabeza y de los miembros del cuerpo místico de Cristo) (1940)[8].

Existen, además, otras propuestas que parten de un principio «único». Son más bien insuficientes las descripciones de María como prototipo de la liberación o como «perfecta discípula de Cristo» (Wolfgang Beinert)[9];

[4] Cf. Scheffczyk, «Fundamentalprinzip...», a.c., 566.

[5] *STh* III, prologus.

[6] Cf. Bittremieux, «De principio supremo Mariologiae...», a.c., 250s.

[7] Cf. Hauke, «La questione del "Primo principio"...», a.c., 570-591. En la última edición de su Mariología, el teólogo servita evidencia cuatro principios secundarios «universales», o sea, válidos para todo el ámbito de la doctrina mariana: la singularidad trascendente, la conveniencia, la eminencia y la analogía (véase ya, anteriormente, Roschini, *La Madonna...*, o.c., 116-134); añade, como principios secundarios «particulares» (para algunos ámbitos) la asociación a Cristo, la solidaridad con Adán pecador, la «recirculación» (de Eva) y la ejemplaridad: Roschini, *Maria Santissima...*, o.c. I, 145-199.

[8] Cf. Hauke, «La questione del "Primo principio"...», a.c., 581s.

[9] Beinert, «Die mariologischen Dogmen...», a.c., 299-305.

en este caso no se tiene en cuenta (en el primer principio en cuanto tal) la maternidad de María. La misma dificultad se desprende de la propuesta de Karl Rahner, que indica a María como la persona «radicalmente (o bien: más perfectamente) redimida»; el teólogo incluye en el ser redimida también la maternidad divina (vista como recepción más perfecta de la redención)[10]. En este otro caso parece infravalorada la contribución activa de María. Interesante, pero del mismo modo insuficiente, es la propuesta de Xavier Pikaza, que describe a María como «primera persona de la historia». Parte de la observación (puesta ya de relieve por Scheeben en el siglo XIX) de que María es la única persona humana totalmente libre del pecado (Jesús, en cambio, aun siendo hombre, en cuanto Hijo eterno de Dios es una persona divina)[11]. La semejanza con Cristo es puesta de relieve demasiado poco por las propuestas únicamente eclesiotípicas, como las de Semmelroth (María como «tipo de la Iglesia») y de Köster (María como «la representante y el vértice de la humanidad por salvar y de la humanidad salvada»)[12]. Parece más significativa la propuesta de partir de la característica de María como «nueva Eva», porque Eva es compañera de Adán, similar a él (Gén 2,18), y «madre de los vivientes» (Gén 3,20)[13].

Los mariólogos, en suma, no están de acuerdo sobre el «principio fundamental». Algunos sugieren renunciar a tal esfuerzo, que sería demasiado racionalismo cartesiano (así Hans Urs von Balthasar[14], Jean Galot[15] y René Laurentin[16]). Otros consideran que bastaría describir a María como

[10] Cf. RAHNER «Le principe fondamental...», a.c.; ZIEGENAUS, *Mariologie*, o.c., 39.

[11] Cf. DE FIORES, *Maria, Madre...*, o.c., 193. Una propuesta análoga es desarrollada por PIACENTINI, *Nuovo corso sistematico...*, o.c., 65-97, que declara «primer principio» la Inmaculada Concepción, refiriéndose a san Maximiliano Kolbe, que llama a las palabras de la aparición de Lourdes «Yo soy la Inmaculada Concepción» una «definición» de María: la concepción se refiere al ser criatura, mientras que el adjetivo «inmaculada» a su santidad excepcional (M. KOLBE, *Scritti* [Roma 1997] 1224, p.2149, y en otro lugar). Si se tomasen estas palabras como el «principio fundamental» verdadero y propio, se llegaría a una mariología minimalista, extraña al Padre Kolbe, que no reflejaría la cooperación activa de la Madre de Dios. Sobre Kolbe véase CECCHIN, *Pensiero francescano* (2001) 410-413; Z. J. KIJAS, «L'apostolo dell'Immacolata: Massimiliano Kolbe», en S. CECCHIN (ed.), *La «Scuola Francescana» e l'Immacolata Concezione* (Ciudad del Vaticano 2005) 561-584 (568-572).

[12] Cf. DE FIORES, *Maria, Madre...*, o.c., 192.

[13] Es significativa la propuesta de S. ALAMEDA, «El primer principio mariológico según los Padres», en *Estudios Marianos* 3 (1944), 163-186. Véase también R. LAURENTIN, «Nuova Eva I. Il cammino storico del parallelismo Eva-Maria», en NDM 1017-1021 (1021).

[14] H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, III (Milán 1992) 272s: La mujer, como María, sería parte de un proceso móvil, que en María se configura como paso de la Virgen-Esposa a Madre de la Iglesia. Solo un exasperado machismo intentaría inmovilizar este fluir en un principio inerte. Por eso, los intentos recientes de encontrar a toda costa un «principio fundamental», del que se dedujesen todos los aspectos principales, tendrían que fracasar. Hay que señalar, sin embargo, que también Balthasar habla de un «principio mariano» (véase infra, 86-88).

[15] GALOT, *Maria. La donna...*, o.c., 12 presenta los intentos como si se tratase de la deducción necesaria de todos los atributos marianos de un único principio. Esta impresión podría surgir de algunas contribuciones del pasado, pero no corresponde a las propuestas más autorizadas. También Galot llega de hecho a una especie de «principio fundamental», cuando afirma al comienzo del capítulo I de su manual: «Definida por su papel más esencial, María es la mujer con la cual Dios ha hecho alianza». Con este cometido la Virgen es relacionada con todo lo que sigue (o.c., 23).

[16] LAURENTIN, *Breve trattato...*, o.c., 166-170.

la síntesis de todos los misterios de la fe: según Bruno Forte, María es la «mujer icono del misterio»[17]. Por otra parte, Leo Scheffczyk observa que las distintas propuestas conducen a una estructura dual: se trata de valorar la maternidad divina (que no se reduce al hecho biológico) y la cooperación a la obra salvífica, que se concentra en la Anunciación y en la presencia de María bajo la Cruz. «Esta estructura dual corresponde al orden de la Redención con la Encarnación y la muerte en la Cruz; tal orden no puede, bajo ningún concepto, ser deducido de un único principio»[18].

Ya en el siglo XIX Mathias Joseph Scheeben intentó describir tal dualidad como un principio único. Habla de la «maternidad esponsal» o bien de la «esponsalidad materna» *(gottesbräutliche Mutterschaft, gottesmütterliche Brautschaft)*. El teólogo recalca que las dos características de ser madre y compañera del Hijo de Dios no están separadas, sino unidas. María es «esposa» en el sentido de que coopera a la obra de la salvación; en cuanto madre, María es también «esposa» porque el servicio materno lleva también en sí —mediante el *Fiat*— un carácter esponsal[19]. Laurentin observa que «maternidad esponsal» sería una «fórmula bastante extraña, pero muy densa según el modo con que él lo expone: la maternidad divina concierne, a diferencia de las otras maternidades, a un Hijo preexistente, que ha elegido a su Madre, ha propuesto esta maternidad, se ha ofrecido él mismo a su consentimiento. Se trata, por tanto, de una libre asociación, de una alianza entre dos personas que se comprometen libremente, una respecto a la otra, de ahí la expresión «maternidad esponsal»[20].

La formulación «principio mariano fundamental» *(marianisches Fundamentalprinzip)* viene de un teólogo alemán, Carl Feckes, que en 1935 repropuso el punto de vista de Scheeben[21]. Scheeben mismo no habla de un «primer principio» o de un «principio fundamental», sino de un «carácter personal» *(Personalcharakter)*. Tal carácter, o sello personal, está constituido por la gracia de la maternidad divina que, a su vez, está orientada a la unión hipostática en Jesucristo, característica fundamental para la comprensión de la cristología. El *Personalcharakter* es similar al carácter sacramental (conferido en el Bautismo, en la Confirmación y en el Orden), porque otorga una marca permanente y un vínculo específico con Jesucristo. La maternidad esponsal, según Scheeben, es casi el punto focal de todos los otros atributos marianos y como la forma esencial que porta los accidentes[22]. Anton Ziegenaus recalca: «Las cosas más profundas dichas sobre la unidad orgánica en María vienen de M. J. Scheeben [...]»[23].

[17] Cf. FORTE, *Maria...*, o.c., 153-168. DE FIORES, *Maria, Madre di Gesù...*, o.c., 197-199 quiere descubrir «leyes histórico-salvíficas» correspondientes a los «esquemas bíblicos de comprensión»: ID., *Dizionario*, I (2006) 137.

[18] SCHEFFCZYK, «Fundamentalprinzip...», a.c., 567.

[19] ZIEGENAUS, *Maria in der...*, o.c., 32-35; M. HAUKE, «Die Mariologie Scheebens – ein zukunftsträchtiges Vermächtnis», en M. HAUKE - M. STICKELBROECK (eds.), *Donum Veritatis* (Ratisbona 2006) 255-274 (261-263).

[20] LAURENTIN, *Breve trattato...*, o.c., 166, n.12.

[21] Cf. FECKES «Das Fundamentalprinzip...», a.c.; HAUKE, «La questione del "Primo principio"...», a.c., 574.

[22] A. ZIEGENAUS, «Charakter Marias», en ML 2 (1989) 19-24 (22s).

[23] ID., *Maria in der Heilsgeschichte*, o.c., 32.

## II. MARÍA EN EL MISTERIO DE LA ALIANZA

### BIBLIOGRAFÍA

GALOT, J., *Maria. La donna nell'opera della salvezza* (Roma ³2005) 23-47; HAUKE, M., *Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hindergrund der Schöpfungs und Erlösungsordnung* (Paderborn ⁴1995), *passim* (trad. ingl.: *Women in the Priesthood?* [San Francisco 1988]); ID. (ed.), *La donna e la salvezza* (Lugano 2006); LA POTTERIE, I. DE, *Maria nel mistero dell'alleanza* (Génova 1988); SCOLA, A., *Il mistero nuziale*, 2 vols. (Ciudad del Vaticano 1998-2000); SERRA, A., «Alleanza», en *Mar* (2009) 40-48; ZIEGENAUS, A., «Stellvertretung (der Menschheit durch Maria)», en ML 6 (1994) 292s.

Para colocar la mariología en el entero contexto de la teología, es importante encontrar un «punto de partida». Esto vale para la búsqueda del «principio fundamental», pero también para las tentativas de poner a María en relación con una categoría central de la teología bíblica, la de la «Alianza». Una alianza (en un sentido general profano) es «la unión de dos o más partes con promesa de ayuda recíproca»[24]. La palabra hebrea *berit*, en cuanto tal, no puede ser traducida por «alianza», porque en el contexto se trata de un compromiso tomado por parte de Dios. En cuanto el hombre acepta este compromiso tiene lugar una cierta reciprocidad y podemos hablar de «alianza». Hay compromisos de Dios no condicionados (como el *berit* con Abrahán y con Noé), pero también compromisos condicionados por la respuesta humana (el *berit* del Sinaí). La «nueva alianza» (Jer 31,31-34; Lc 22,50/1 Cor 11,25; Heb 8,7.13) ya no se basa sobre la fragilidad humana (expresada en los sacrificios de animales en el Sinaí), sino sobre el sacrificio de Jesús, mediador de la Nueva Alianza (Heb 8,7.13). En el sacerdocio de Jesús «según el orden de Melquisedec» se unen presupuestos divinos y humanos, haciendo la Nueva Alianza estable para siempre. Jesús es mediador en cuanto lleva la gracia divina a los hombres y ofrece la humanidad a Dios.

Jesús es el único mediador en cuanto une al hombre con Dios, pero su mediación es preparada y transmitida por otros «mediadores secundarios»[25]. En este contexto se inserta la contribución de María al misterio de la Alianza. Esta contribución es preparada desde el Antiguo Testamento, que describe la Alianza —a partir del profeta Oseas— con la imagen del matrimonio[26]. La realidad más central en la comunión entre personas humanas se hace transparente para la comunión entre Dios y hombre. El simbolismo sexual, presente en la religión cananea para describir la «pareja divina» y el proceso de la fecundidad, es transformado por Oseas (a petición de Dios): el simbolismo masculino y femenino ya no se concentra sobre el plano de lo divino, sino que indica la relación entre Dios y la humanidad llamada a la amistad con él en el pueblo de

[24] Cf. A. VANHOYE, «Discussioni sulla Nuova Alleanza»: *RTLu* 1/2 (1996) 163-178 (165-167). Véase también ID., *La lettre aux Hébreux. Jésus-Christ, médiateur d'une nouvelle alliance* (Jésus et Jésus-Christ 84; París 2002) 127-129.

[25] Cf. infra, cap. 8 (mediación de María).

[26] Cf. Os 1,2; 2,4ss; Is 1,21-26; 5,1ss; 54,6s; 62,4s etc.; Jer 2,2; 3,1.6-12; 31,22; Ez 16; 23.

Israel. La mujer se convierte aquí en el símbolo de la persona humana ante Dios, en su receptividad y cooperación. Este simbolismo se ve, por ejemplo, en la «hija de Sión», una imagen que aparece, en el Evangelio de Lucas, como entramado para aproximarse a la figura de María[27].

La relación entre María y la Iglesia, visible en el Nuevo Testamento y todavía más en los Padres, no es separable de los rasgos femeninos. En el ser mujer se ve de modo más fuerte la receptividad humana (la capacidad de recibir, que no debe confundirse con «pasividad»). Esta característica, central para la situación de la humanidad ante Dios, es subrayada por la cualidad de María como Virgen, mientras los títulos de Esposa y de Madre indican más la cooperación activa[28].

En el Nuevo Testamento, la parte humana de la Alianza entre Dios y el hombre es constituida por Jesucristo en cuanto hombre. «Siendo Dios y hombre, Cristo tiene la capacidad metafísica de representar a toda la humanidad y de influir sobre el destino de todos los hombres para transformarlo radicalmente»[29]. Por otra parte, la Alianza se concreta en la relación entre Cristo y la Iglesia (Ef 5,21-33). La Iglesia es descrita como «inmaculada» (Ef 5,27), pero ¿cómo puede ser así si todos sus miembros son pecadores? Este dilema se resuelve con la santidad de María, única persona *humana* que no ha sido jamás tocada por el pecado. En ella la fidelidad humana a la Alianza se concreta, y se cumple la preparación veterotestamentaria, que describe tal fidelidad (y también la infidelidad) precisamente con términos «femeninos».

En esta perspectiva de la Alianza se inserta también la cualidad de María como «nueva Eva», subrayada tanto por los Padres. Parece que la contribución de Eva y de la nueva Eva tiene una fuerte base antropológica, en el sentido de que la actitud de la mujer está más radicada en el conjunto de la persona. Para ilustrar esta realidad podemos indicar un midrás sobre el Génesis:

> Una vez un hombre piadoso estaba casado con una mujer piadosa. Pero no tenían hijos. Por eso dijeron: no valemos nada frente a Dios. Y se separaron. Él se marchó, tomó a una mujer impía y esta lo hizo impío. Ella se fue, tomó a un hombre impío y lo hizo justo. Aquí veis como todo depende de la mujer[30].

Un exegeta señala: la mujer hace «todo lo que hace con un compromiso espiritual mayor que el hombre. La expectativa de echar fuera de Dios toda la creación visible era más grande para el diablo si conseguía poner de su parte a la mujer»[31].

Como «nueva Eva», María actúa en nombre de toda la humanidad, precediendo la intervención del «nuevo Adán». Santo Tomás afirma: la anunciación del ángel era necesaria «para que se manifestase la existencia

[27] Véase supra, 22-23.

[28] Cf. Hauke, *Die Problematik...*, o.c., 292-304 (= *Women in the Priesthood?*, 297-309).

[29] Galot, *Maria. La donna...*, o.c., 46.

[30] Bereshit Rabba, 17 (sobre Gén 2,21). Cf. M. Hauke, *La teología feminista. Significado y valoración* (Madrid 2013) 3.

[31] T. Schwegler, *Die biblische Urgeschichte* (Munich ²1962) 122.

casi de un matrimonio espiritual entre el Hijo de Dios y el género humano; y por esto, mediante la Anunciación, se esperaba el consentimiento de la Virgen en lugar de todo el género humano *(loco totius humanae naturae)*»[32].

La acción vicaria de María con respecto a la humanidad no indica solo que ella ha hecho algo a favor del género humano, sino también que ella ha obrado en su lugar. Es una realidad análoga a la de la sustitución vicaria por parte de Jesucristo: Él ha actuado y sufrido en nuestro lugar y en favor nuestro. Juan Pablo II, en la encíclica *Redemptoris Mater,* 28, subraya:

> *En la fe de María,* ya en la anunciación y definitivamente junto a la Cruz, se ha vuelto a abrir por parte del hombre aquel *espacio interior* en el cual el eterno Padre puede colmarnos «con toda clase de bendiciones espirituales»: el espacio «de la nueva y eterna Alianza». Este espacio subsiste en la Iglesia, que es en Cristo «un sacramento [...] de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1).

## III. MARÍA, LA MUJER, EN EL CONTEXTO ANTROPOLÓGICO

### BIBLIOGRAFÍA

AMATO, A., «Maria, paradigma dell'antropologia cristiana», en ÍD., *Maria la Theotokos. Conoscenza ed esperienza* (Ciudad del Vaticano 2011) 369-390. BONETTI, R. (ed.), *La reciprocità uomo-donna via di spiritualità coniugale e familiare* (Roma 2001); DE FIORES, S., *Maria nella teologia contemporanea* (Roma ³1991) 400-437; DÜREN, S., *Die Frau im Spannungsfeld von Emanzipation und Glaube* (Ratisbona 1998); HAUKE, *Gott oder Göttin? Feministische Theologie auf dem Prüfstand* (Aquisgrán 1993) 155-178, trad. esp. *La teología feminista* (BAC, 2013); ÍD., *Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hindergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung* (Paderborn ⁴1995) 292-321.508s (cf. *Women in the Priesthood?*, 297-325); ÍD., «Maria – Mutter Gottes oder domestizierte Göttin? Zum Marienbild der Feministischen Theologie», en PAMI, *De cultu mariano s. XX*, IV (1999) 429-458; ÍD., «Mariologie und Frauenbild. Wachstumskräfte für einen neuen Aufbruch», en A. ZIEGENAUS (ed.), *Das Marianische Zeitalter. Entstehung - Gehalt - bleibende Bedeutung* (Mariologische Studien 14; Ratisbona 2002) 229-254; ÍD., «Il sacerdozio femminile nel recente dibattito teologico»: *RTLu* 1 (1996) 257-281 (273-279); ÍD., «La Chiesa ha demonizzato il sesso e disprezzato la donna? La questione femminile e l'amore matrimoniale nel Codice da Vinci alla luce della fede cattolica», en A. CATTANEO (ed.), *La frode del Codice da Vinci* (Leumann, Turín 2006) 121-150 (145-150); ÍD., «Antropologia e mariologia nel dibattito teologico contemporaneo: temi condivisi e nodi problematici»: *RTLu* 19 (2014) 233-255; HAUKE (ed.), *La donna e la salvezza* (Lugano 2006); JUAN PABLO II, Carta apost. *Mulieris dignitatem* (1988); *Carta a las mujeres* (1995); MOINES DE SOLESMES, *La femme dans l'enseignement des Papes* (Solesmes 1982); TWENTS, S., *Frau sein ist mehr. Die Würde der Frau nach Johannes Paul II* (Buttenwiesen 2002).

[32] *STh* III q.30 a.1. El texto es citado, entre otros, por LEÓN XIII (1891) y Pío XII (1943): GALOT, *Maria. La donna...*, o.c., 45s.

La veneración de María como única persona humana perfectamente redimida tiene fuertes repercusiones en la antropología. Semejante influencia se articula en la visión de la persona humana en cuanto tal, pero también en la imagen de la mujer. Inversamente, hay también una influencia de la concepción antropológica en la mariología. Una parte de la reflexión sobre la relación entre mariología y antropología se encuentra en las exposiciones especiales dedicadas a la espiritualidad mariana[33]. A continuación será desarrollado, como ejemplo particularmente discutido, el significado de María como sujeto femenino.

### 1. La enseñanza de Pablo VI (y de sus predecesores)

En su encíclica *Pacem in terris* (1963), Juan XXIII enumera tres «signos del tiempo» de «la época moderna»: «el ascenso económico-social de las clases trabajadoras», la independencia política de todos los pueblos y «la incorporación de la mujer a la vida pública»[34]. Ya Pío XII había señalado con fuerza la nueva situación, que exigía una participación mayor de la mujer en la vida pública. Al mismo tiempo había recalcado la especificidad de los sexos, que lleva a acentos diversos en el propio compromiso[35]. Pablo VI vuelve sobre la situación femenina en la exhortación apostólica *Marialis cultus* (1974), cuando describe el ejemplo de María para las mujeres[36]. María es ejemplo no a causa del ambiente social de hace 2.000 años, sino porque ha sido la primera y más perfecta discípula de Cristo. Como factor constante durante las distintas épocas, el Papa señala que la madre de Jesús «como Mujer nueva y perfecta cristiana resume en sí las situaciones más características de la vida femenina porque es Virgen, Esposa y Madre» (MCu 36). Por lo que respecta a la mayor responsabilidad de la mujer en la vida familiar, política y social, Pablo VI presenta a María en su consentimiento activo y responsable (a la Encarnación), estando implicada en el diálogo con Dios. Ella se ha entregado totalmente a la voluntad de Dios. Pero no se trata de una religiosidad pasiva: María no dudaba en anunciar que Dios

[33] Véase, por ejemplo, E. PERETTO (ed.), *La Spiritualità Mariana: legittimità, natura, articolazione* (Roma 1994); J. ESQUERDA BIFET, *Spiritualità mariana della Chiesa* (Roma 1994).

[34] EE 7, n.580-581.

[35] Sobre todo en el discurso del 21-10-1945, considerado «clásico, tocando todos los problemas» (K. SEIBEL - ROYER [eds.], *Pius XII., Ruf an die Frau* [Graz 1956] 193): *AAS* 37 (1945) 284-295. Referimos del mismo un pasaje citado por el papa Juan Pablo II (Discurso a la X Asamblea general de la Asociación Profesional Italiana de Colaboradoras Familiares, 29-4-1979): «La mujer ha de concurrir con el hombre al bien de la *civitas*, en la que es igual a él en dignidad. Cada uno de los dos sexos debe tomar la parte que le corresponde según su naturaleza, su índole, sus aptitudes físicas, intelectuales y morales. Ambos tienen el derecho y el deber de cooperar al bien total de la sociedad, de la patria; pero es claro que, si el hombre por temperamento se siente más inclinado a ocuparse en los asuntos exteriores, en los negocios públicos, la mujer posee, generalmente hablando, mayor perspicacia y tacto más fino para conocer y resolver los problemas delicados de la vida doméstica y familiar, base de toda la vida social; lo que no quita para que algunas sepan dar pruebas de gran pericia incluso en cualquier campo de la actividad pública»

[36] Sobre el mensaje de la *Marialis cultus* véase también infra, 294.

defendería a los humildes y oprimidos, derribando del trono a los poderosos de este mundo (Magníficat: Lc 1,51-53). Ella es una mujer humilde, pero también fuerte, que conoció la pobreza y el sufrimiento, la huida y el exilio (cf. Mt 2,13-23). Por medio de su acción favoreció la fe de la comunidad apostólica en Cristo (cf. Jn 2,1-12) y su misión maternal se dilató a dimensiones universales sobre el monte Calvario (MCu 37).

## 2. La mariología feminista

Antes de fijarnos en el magisterio de Juan Pablo II, vamos a echar una ojeada a la provocación del feminismo moderno. Las soluciones extremas propuestas pueden hacernos comprender la importancia del tema[37].

### a) *Las exigencias del feminismo moderno*

El término «feminismo» se remonta, al parecer, al socialista Charles Fourier (comienzo del siglo XIX). Las comunidades constituidas por él exigían una igualdad absoluta de los sexos. Dos discípulos de otro socialista de la época (Henri de Saint-Simon) anticiparon ya las exigencias centrales del feminismo teológico moderno. Saint-Amand Bazard y Barthélemy-Prosper Enfantin esperaban un mesías femenino (casi una «Jesucrista»). Para encontrar a esta persona, algunos discípulos de Saint-Simon hicieron un viaje a Oriente, buscando en los harenes turcos la «mujer libre», la mujer-mesías. En la iglesia de los partidarios de Saint-Simon, Dios era llamado «Mapah» (= mamá/papá). De manera análoga proponían en el inicio de la creación una mezcla entre varón y mujer, un andrógino: «Evadam»[38].

«Feminismo» es un término cuyo significado no parece claramente definido. La palabra puede indicar el compromiso radical a favor de los derechos de la mujer, pero también el objetivo de eliminar toda diferencia social entre los sexos. Este último sentido, a partir de la revolución estudiantil del 68, es el más típico: se busca suprimir la diferencia de los roles sociales. Para esta propuesta es significativo pedir una «cuota» de (al menos) el 50% de participación femenina en cualquier tipo de actividad laboral.

Mientras este tipo de feminismo puede ser llamado «igualitario» o «andrógino», otra aproximación acentúa la necesaria prevalencia de la mujer, defendiendo incluso (a diferencia de la primera) cualidades típicamente femeninas. En el campo religioso esta tendencia se expresa en volver a venerar a una «diosa», mientras que la otra corriente se inclina más bien a encontrar en el ámbito divino atributos femeninos al 50% (tal vez alternando entre un «Padre nuestro» y una «Madre nuestra»).

[37] Para lo que sigue cf. HAUKE, *La teología feminista*, o.c., 9-53. Cf. también J. A. RIESTRA, «Los movimientos feministas y su significación teológica: la mariología feminista»: *Estudios Marianos* 72 (1996) 3-42; ÍD., «La contestación de la paternidad de Dios y la mariología feminista»: ibíd. 66 (2000) 389-430; ÍD., «La maternidad de María en la mariología feminista»: ibíd. 68 (2002) 221-276.

[38] Las raíces del pensamiento andrógino se remontan hasta el mito platónico (*Symposion* 189d-191e).

Las dos tendencias tienen como raíz común el esquema marxista, según el cual en la familia el marido y padre como jefe es el opresor, la mujer y madre, en cambio, es la persona oprimida. Karl Marx quería superar «el dominio del hombre sobre el hombre», considerando que el hombre era solo «el conjunto de las condiciones sociales». Por este motivo, con la educación, se puede cambiar todo. Los presupuestos bilógicos no cuentan.

Fue Friedrich Engels quien aplicó los principios marxistas sobre la familia y sobre la mujer. La familia correspondería a la sociedad de las clases sociales: igual que la clase obrera estaría oprimida por los capitalistas, así también, en la familia, el varón sería el *bourgeois* (el «ciudadano», el opresor) y la mujer el proletariado que debería ser liberado de la esclavitud doméstica. Habría que abolir la familia, integrar del mismo modo al varón y a la mujer en el proceso laboral, dejando la educación de los niños a las instituciones públicas.

La influencia marxista se une a la existencialista (de Sartre) en la obra de Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe* («El segundo sexo»), de 1949, un libro llamado a veces «Biblia del feminismo». Según la concepción de Sartre, la «existencia» precede a la «esencia», es decir: la propia elección precede a las condiciones naturales. Por esta razón no existen ni creación ni Creador, que limitarían la elección autónoma. Simone de Beauvoir, amante de Sartre, aplica esta concepción a la situación de la mujer. Es típica la frase: «No se nace mujer, llega una a serlo». No existe ninguna «esencia femenina». Las condiciones del cuerpo que se oponen a una elección emancipada son vivamente lamentadas por Beauvoir (embarazo, menstruación, etc.). Su ideal parece la existencia masculina, como señalan muchas voces críticas (incluso en el propio feminismo).

### b) *La aplicación del feminismo a la mariología*

De Beauvoir viene una crítica emblemática a la mariología: «"Yo soy la esclava del Señor". Por primera vez en la historia de la humanidad la madre está de rodillas ante el hijo y reconoce libremente su inferioridad. La victoria suprema de la masculinidad se cumple en el culto a María: este significa la rehabilitación de la mujer por medio de la perfección de su derrota»[39].

La autora más importante para el inicio de la teología feminista es la americana Mary Daly[40]. En 1968 publicó un libro cuyo título indica ya la influencia de Simone de Beauvoir: *The Church and the Second Sex* («La Iglesia y el segundo sexo»). También para Daly no se nace mujer, sino que se llega a serlo. Por causa de la evolución ya no se podría hablar de una «esencia» de varón y mujer, ni de un Dios inmutable que constituye un orden inmutable.

En 1973 Daly proclama una despedida radical del cristianismo (*Beyond God the Father,* «Más allá de Dios Padre»). No se podría reformar el cristianismo porque la simbología sería sexista: si el Hijo de Dios se ha

[39] S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe,* I (Paris 1949, [7]1965) 275s.
[40] Cf. Hauke, *La teologia feminista,* o.c., 63-70.156-161.

encarnado en el sexo masculino, la mujer está excluida de la Encarnación. María, en cambio, está subordinada a Cristo. Tal hecho sería veneno para la igualdad absoluta de los sexos, deseada por Daly en 1973. María sería un resto de la vieja diosa madre, subordinada y encadenada. Contra este hecho habría que poner símbolos femeninos a nivel divino, del mismo modo que los masculinos.

En el libro *Gyn/Ecology* («ginecología»), de 1978, Daly se despide del ideal precedente de la «androginia» y se convierte en la representante más señalada del «feminismo de las diosas» *(Goddess feminism)*. La teóloga pasa del «feminismo andrógino» al «ginocéntrico». Pero respecto a María se repiten más o menos las mismas ideas: María sería un símbolo pálido que esconde a la diosa vencida. Su papel como sierva en la Encarnación no sería otra cosa que una violencia.

Daly propone una «reinterpretación» de los dogmas marianos: la virginidad de María corresponde a la autonomía femenina (no depender de ningún varón); la maternidad divina no es tratada, porque el título «madre» (que implica la prole y quita la autonomía) no es grato; la Inmaculada Concepción significa negar el pecado de la mujer y rechazar el patriarcado (la mujer no necesitaría ser redimida por ningún varón; por otra parte Daly quiere integrar rasgos negativos en María); la Asunción indica la ascensión de la mujer al nivel divino. Sería un error, sin embargo, distinguir la asunción de María, que confirma el ser asunto por otro (por Dios), de la ascensión de Jesús, que se eleva por su propia fuerza divina.

Daly es un ejemplo extremo, pero significativo, del planteamiento de la «mariología» feminista[41]. Pero todas las propuestas tienen un presupuesto común: la negación de la complementariedad de los sexos[42]. La aproximación igualitaria niega toda especificidad femenina al ejemplo de María, mientras la corriente ginocéntrica explica a María como representante de los atributos femeninos de Dios que se necesitaría descubrir.

### c) *Valoración crítica*

¿Cómo evaluar la mariología feminista[43]?

Antes de nada podemos decir que incluso las respuestas extremas esconden un núcleo de verdad:

1) La importancia del simbolismo de los sexos. El simbolismo de ser varón o mujer es una realidad importante también en el ámbito religioso. Hay que reflexionar sobre el hecho de que la

[41] Sobre otras aproximaciones feministas cf. HAUKE, *La teología feminista*, o.c., 161-166..

[42] De este modo también, a título de ejemplo, una autora muy típica del feminismo «católico» en los Estados Unidos, E. A. JOHNSON, *Truly our Sister. A Theology of Mary in the Communion of Saints* (Nueva York-Londres 2003) 47s: se contraponen «(a) dualistic anthropology or an anthropology of complementarity» (mala) y «an egalitarian anthropology of partnership», propuesta por medio de la "feminist liberation theology" (buena). Como ejemplos a favor de la complementariedad de los sexos son citados Leonardo Boff (!), Hans Urs von Balthasar y Juan Pablo II (54-64).

[43] Cf. HAUKE, *La teología feminista*, o.c., 167-177.

Escritura y la Tradición describen la imagen de Dios (no exclusivamente, pero sí predominantemente) con símbolos masculinos, mientras que la respuesta humana a Dios es indicada con más fuerza con símbolos femeninos (por ejemplo, Dios como esposo e Israel como esposa; la alianza entre Cristo y la Iglesia en Ef 5; el alma humana como «esposa» en la mística, etc.).

2) La relevancia de la masculinidad de Jesús y de la feminidad de María. No es indiferente el hecho de que el Hijo de Dios se haya encarnado como varón y que el prototipo de la Iglesia, del hombre redimido, se encuentre en María, una mujer.

3) María como revelación de los rasgos «femeninos» de Dios. María hace ver también la ternura «femenina» de Dios, señalada en la Escritura (p.ej., Is 49,14-15; 66,13). La especificidad de María, no obstante, no consiste en manifestar la «maternidad» de Dios, sino en su cooperación a la obra salvífica como Madre de Dios. Ella representa la dignidad de la creatura redimida.

4) María como cumplimiento de deseos humanos. María no es una «diosa escondida», pero atrae a sí las fuerzas psíquicas que en el paganismo estaban orientadas hacia divinidades femeninas. Sin embargo, la Madre de Dios constituye una purificación y un cambio: ella no es pecadora y santa, sino la Toda Santa que hace crecer hacia Dios. No es una pantalla de proyección para cualquier necesidad, sino un personaje histórico que otorga una raíz firme al deseo humano. No parece negativo que el simbolismo femenino pase de este modo del ámbito divino (paganismo) al ámbito humano: de esta manera es muy valorada la dignidad de la creatura, especialmente la de la mujer.

5) La cercanía humana de María como «hermana». Para subrayar la cercanía de María, a menudo se aconseja en el ambiente feminista el título (ya tradicional) de la «hermana». Pero hay que señalar que tal dirección justificada no alcanza todavía la especificidad de la posición de María, Virgen y Madre de Dios.

6) La importancia «emancipadora» de María. Hemos conocido ya por parte de Pablo VI el acento sobre el papel activo de María, ejemplo para la responsabilidad femenina en un mundo cambiado. Pero con seguridad no se pueden identificar virginidad y «autonomía», como no se puede decir que la virginidad de María sea autosuficiente: esta se refiere a Cristo y a la Iglesia en el espíritu de servicio. Parece más conveniente una idea de Gertrud von Le Fort (que no es feminista): la virgen consagrada «no tiene su lugar en la generación, pero cierra la generación [...] Desde aquí exige la fe en el valor último de la persona en sí [...]: la virgen indica [...] la afirmación del ser persona en su inmediatez última hacia solo Dios»[44].

[44] G. VON LE FORT, *Die ewige Frau* (Munich 1963; ¹1934) 38; trad. esp.: *La mujer eterna* (Rialp, Madrid 1965).

Habiendo esclarecido la contribución que, a fin de cuentas, incluso las tesis extremas pueden ofrecer, igualmente es necesario subrayar sus límites:

1) El feminismo como concepción de conjunto está equivocado. La antropología feminista rechaza la complementariedad entre varón y mujer, presupuesto fundamental de toda antropología cristiana: varón y mujer son iguales como personas, pero complementarios en cuanto varón y mujer (cf. CCE 372). La imagen «andrógina» o «ginocéntrica» hace desviar también la mariología: o no se alcanza a valorar alguna ejemplaridad específica de María para la mujer o se interpreta a la Madre de Dios solo como representante de lo que ella no es, signo de la divinidad. Por lo demás, la mariología feminista no contiene nada que no sea ya accesible a la doctrina católica desde las propias fuentes.
2) El significado fundamental del simbolismo religioso femenino es eclesiológico. Todas las feministas se enfadan por el hecho de que en el simbolismo bíblico de la Alianza, la parte femenina está subordinada a la parte masculina, sobre todo en la relación entre Cristo y la Iglesia. No se valora, sin embargo, el hecho de que el simbolismo femenino, en este caso, es la medida también para el varón. Para la actitud del hombre ante Dios se requieren cualidades que en el simbolismo tienen matices más «femeninos» que «masculinos»: la receptividad, pero también la cooperación activa. La mujer simboliza una realidad idéntica con ella. La situación del simbolismo masculino, en cambio, es distinta: si por ejemplo el varón en el matrimonio representa a Cristo esposo, es obvio que el marido no es Cristo, sino que solo lo representa. También el varón en su relación con Dios debe medirse con la actitud «mariana». La Iglesia *como* Iglesia, corrobora von Balthasar, como receptora de Cristo y colaboradora con Él, es primero «femenina» y no «masculina»[45].
3) La misión «masculina» de Jesús «cabeza» es dada para el servicio. Parece interesante la reflexión de una teóloga protestante, aunque se perciba algún matiz exagerado: «No es intrascendente que un varón se haya negado a las tentaciones del poder [...] Una mujer no podría ocupar el lugar de los oprimidos porque está ya desde siempre allí donde se encuentran [...] Jesús, el varón, pone debajo lo que está encima. Jesa (en vez de Jesús), la mujer, estaría ya desde siempre abajo [...] ¿Qué sería Jesacrista? Ninguna redención para las mujeres, y para los varones la tentación de someter a Dios»[46].
4) María es tipo de la Iglesia y del hombre redimido. La importancia decisiva de María no es la de revelar los rasgos «femeninos» de Dios, sino la de mostrar la cooperación humana en la obra

[45] Cf. A. Baldini, *Principio petrino e principio mariano ne «Il complesso antiromano» di Hans Urs von Balthasar* (Collana di Mariologia 4; Lugano 2003); R. Carelli, *L'uomo e la donna nella teologia di H.U. von Balthasar* (Collana Balthasariana 2; Lugano 2007) 495-565.

[46] S. Heine, *Wiederbelebung der Göttinnen? Zur systematischen Kritik einer feministischen Theologie* (Gotinga 1987) 156s, 162.

de la salvación. Por esta razón no parece una casualidad que la teología feminista haya cosechado un éxito mucho mayor en el ambiente protestante (que en el católico y ortodoxo): si se excluye la cooperación humana, el simbolismo religioso se expresa solo en el ámbito divino. Esto es lo que ha llevado en la Reforma a una pérdida del simbolismo cristiano de la maternidad.

Un ejemplo válido para captar la diferencia entre una divinidad femenina y María es la imagen mariana del santuario de Guadalupe (México). Sobre esta imagen[47] se ven elementos conocidos en el mundo divino de los aztecas: sol, luna, estrellas y serpiente. Pero la distribución de estos símbolos está totalmente invertida: María se encuentra ante el sol; es, por tanto, más poderosa que el temido dios sol. La Madre de Dios pone un pie sobre la medialuna, signo del terrible dios serpiente al que eran ofrecidas miles de víctimas humanas. Además es más poderosa que todas las divinidades masculinas y femeninas, simbolizadas por las estrellas. María, no obstante, no es una diosa, porque junta las manos en oración e inclina la cabeza ante uno más grande que ella. No lleva una máscara para esconder su carácter divino (como los dioses aztecas; así se comportaría una «diosa escondida»), sino que muestra claramente su ser humano. En la imagen de Guadalupe, los deseos y la herencia de los pueblos precolombinos son, por una parte, acogidos y, por otra, transformados y orientados hacia Dios.

## 3. La aportación de la *Mulieris dignitatem*

En 1988 Juan Pablo II publicó la carta apostólica *Mulieris dignitatem* sobre la dignidad y vocación de la mujer, con ocasión del Año Mariano. La «meditación» papal (MD 2) describe el papel de la mujer con un fuerte matiz mariano. La «"plenitud de gracia" concedida a la Virgen de Nazaret, en previsión de que llegaría a ser "Theotokos", *significa* al mismo tiempo la plenitud de la perfección de lo *"que es característico de la mujer"*, de *"lo que es femenino"*. Nos encontramos aquí, en cierto sentido, en el punto culminante, el arquetipo de la dignidad personal de la mujer» (MD 5).

El Papa describe la virginidad y la maternidad como dos dimensiones particulares en la realización personal de una mujer (MD 17). La maternidad, en su entero carácter psico-físico, implica una capacidad mayor de la mujer de atender a la persona concreta (MD 18). Aquí se ve el «genio» femenino (cf. MD 31). «La fuerza moral de la mujer, su fuerza espiritual, se une a la conciencia de que *Dios le confía de un modo especial el hombre,* es decir, el ser humano» (MD 30)[48]. Como madre, la mujer es la primera educadora de la persona humana y dispone en esto de una prioridad sobre el varón (MD 19). La virginidad se une al amor esponsal, sin el cual no

[47] Volveremos sobre esto infra, 265-267.

[48] Ya antes el Papa indica «una especial sensibilidad, que corresponde a una característica de su feminidad», una sensibilidad demostrada en la acogida de Jesús por parte de las mujeres (MD 16).

puede ser comprendida. La virginidad libremente elegida indica el valor de la persona en sí y se convierte al mismo tiempo en dedicación a Cristo, «Redentor del hombre y Esposo de las almas» (MD 20). La virginidad en el sentido del evangelio renuncia a la maternidad física, pero se abre a la espiritual: estar «abierta *a todos los hombres, abrazados por el amor de Cristo esposo»* (MD 21). En María se cumple el Protoevangelio, que habla de la «mujer» (Gén 3,15) (MD 22); ella es «la representante y el arquetipo de todo el género humano» en el momento de la Anunciación (MD 4).

Partiendo de la Carta a los Efesios (Ef 5,21-33), el Papa ve en el ser esposa y mujer un símbolo del amor humano. «*Cristo es el Esposo*. De esta manera se expresa la verdad sobre el amor de Dios, «que ha amado primero» (cf. 1 Jn 4,19) y que, con el don que engendra este amor esponsal al hombre, ha superado todas las expectativas humanas [...] *El símbolo del Esposo es de género masculino.* En este símbolo masculino está representado el carácter humano del amor con el cual Dios ha expresado su amor divino por Israel, por la Iglesia, por todos los hombres» (MD 25).

La llamada de los apóstoles, que actúan de modo particular como representantes de Cristo, encuentra sus consecuencias sobre todo en la Eucaristía. «Si Cristo, al instituir la Eucaristía, la ha unido de una manera tan explícita al servicio sacerdotal de los apóstoles, es lícito pensar que de este modo deseaba expresar la relación entre el hombre y la mujer, entre lo que es "femenino" y lo que es "masculino", querida por Dios, tanto en el misterio de la creación como en el de la redención. Ante todo *en la Eucaristía* se expresa de modo sacramental *el acto redentor de Cristo Esposo en relación con la Iglesia Esposa.* Esto se hace transparente y unívoco cuando el servicio sacramental de la Eucaristía, en la que el sacerdote actúa "in persona Christi" (como cabeza de la Iglesia), es realizado por el hombre. Ésta es una explicación que confirma la enseñanza de la Declaración *Inter insigniores,* publicada por disposición de Pablo VI (en 1976), para responder a la interpelación sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial» (MD 26).

Citando en la nota a Hans Urs von Balthasar[49], el Papa afirma que «la Iglesia es al mismo tiempo "mariana" y "apostólico-petrina"». La estructura jerárquica (en la sucesión apostólica) está puesta al servicio de la santidad de los miembros del cuerpo de Cristo. Pero en la jerarquía de la santidad (por tanto en aquello que cuenta de verdad ante Dios), la imagen de la Iglesia consiste en María, «tipo» de la Iglesia (MD 27). El don más grande es el amor (1 Cor 13,13) (MD 30).

[49] El pasaje citado (n.55) es este: «Este perfil mariano es igualmente —si no lo es mucho más— fundamental y característico para la Iglesia, que el perfil apostólico y petrino, al que está profundamente unido [...] En este sentido la dimensión mariana de la Iglesia antecede a la petrina, aunque esté estrechamente unida a ella y la complete. María, la Inmaculada, tiene la preferencia ante todos los demás, y obviamente también ante Pedro y los apóstoles: no solo porque Pedro y los apóstoles provienen de la línea del género humano nacida bajo el pecado y porque pertenecen a la Iglesia "sancta ex peccatoribus", sino también porque su triple ministerio no tiende más que a formar a la Iglesia según aquel ideal de santidad preformada ya en María [...] María es "Reina de los Apóstoles", sin pretender para ella poderes apostólicos. Ella tiene otra cosa y más» (H. U. VON BALTHASAR, *Neue Klarstellungen* [Einsiedeln 1979] 114; trad. it.: *Nuovi punti fermi* [Milán 1980] 181).

UNIDAD V

CAPÍTULO IV

# LA MATERNIDAD DIVINA DE MARÍA

## BIBLIOGRAFÍA

Concilio de Éfeso (431): DH 250s; JUAN II, carta *Olim quidam* (534): DH 401; PABLO IV, bula *Cum quorumdam* (1555): DH 1880; Pío XI, encíclica *Lux veritatis* (1931, XV centenario del Concilio de Éfeso): EE 5, n.820-878 & AAS 23 (1931) 493-517; VATICANO II, LG 52-53; CCE, n.466.495.2677; JUAN PABLO II, RM 4; CM (27-11-1996) («María, Madre de Dios»); J. COLLANTES (ed.), *La fe de la Iglesia Católica* (Madrid 1983) 298-301.

AA.VV., *La Maternidad divina de María* (Estudios Marianos 68; Salamanca 2002); ACKEREN, G. VAN, «Maternidad divina de María», en CAROL, *Mariología*, o.c., 570-618; AUER, J., *Gesù il Salvatore. Soteriologia - Mariologia* (Asís 1993); BASTERO DE ELEIZALDE, J. L., *María, Madre del Redentor* (Pamplona ²2004) 195-210; ID; *Virgen singular. La reflexión teológica mariana en el siglo XX* (Madrid 2001) 17-57; CALERO, A. M., *María en el misterio de Cristo y de la Iglesia* (Madrid 1990); COLZANI, *Maria. Mistero di grazia e di fede* (Cinisello Balsamo ³2006) 184-199; DE FIORES, S., *Maria, Madre di Gesù* (Bolonia 1992) 122-129; ÍD., *Maria nella teologia contemporanea* (Roma ³1991) 480-497; ÍD., *Maria sintesi di valori* (Cinisello Balsamo 2005) 96-107; DITTRICH, A., *Protestantische Mariologie-Kritik. Historische Entwicklung bis 1997 und dogmatische Analyse* (Mariologische Studien 11; Ratisbona 1998) 305-307; GALOT, J., *Maria. La donna nell'opera della salvezza* (Roma ³2005) 91-112; GHERARDINI, B., *La Madre* (Frigento 1989) 57-92; HAFFNER, P., *The Mystery of Mary* (Leominster, R.U. - Chicago 2004) 107- 133; LAURENTIN, R., *Breve trattato su la Vergine Maria* (Cinisello Balsamo 1987) 187-226.276-279; MEO, S., «Madre di Dio II. Dogma, storia e teologia», en NDM (1985) 812-825; MERKELBACH, B. H., *Mariologia* (Paris 1939) 19-104; MÜLLER, G. L., «Gottesmutter», en ML 2 (1989) 684-692 = ÍD., «Maria - die Frau im Heilsplan Gottes» (Mariologische Studien 15; Ratisbona 2002) 231-250; O'CARROLL, M., *Theotokos* (Eugene OR 2000) 257-259; PETRILLO, F., «Theotokos/Madre di Dio», en Mar (2009) 1211-1219; PHILIPPE, M. D., «Le mystère de la Maternité Divine de Marie», en DU MANOIR, *Maria...*, o.c. VI, 367-416; PONCE CUÉLLAR, M., *María. Madre del Redentor y Madre de la Iglesia*, (Barcelona ²2001) 298-322; POZO, C., *María en la obra de la salvación* (Madrid ²1990) 285-295; ÍD., *María, nueva Eva* (Madrid 2005) 301-313; RAGAZZINI, S. M., *La Divina Maternità di Maria nel suo concetto teologico integrale* (Frigento 1986); ROSCHINI, *La Madonna: secondo la fede e la teologia*, II (Roma 1953) 150-218; ID., *Maria Santissima nella storia della salvezza*, II (Isola del Liri 1969) 9-110; SARTOR, D., «Madre di Dio III. Celebrazione liturgica», en NDM (1985) 825-828; SCHEFFCZYK, L., *Maria, Mutter und Gefährtin Christi* (Augsburgo 2003) 94-105; SERRA, A., «Madre di Dio I. Fondamenti biblici», en NDM (1985) 806-812; SÖLL, G., *Storia dei dogmi mariani* (Roma 1981) 90s, 108-113, 152-164; VILLAR, J. R., «La madre de Dios en la teología ortodoxa»: *Scripta de María* II/7 (2010) 27-73. ZIEGENAUS, A., *Maria in der Heilsgeschichte* (Aquisgrán 1998) 204-218.

## I. LA IMPORTANCIA SISTEMÁTICA DEL DOGMA

La «Virgen María [...] es reconocida y venerada como verdadera Madre de Dios y del Redentor. Redimida de modo eminente, en previsión de los

méritos de su Hijo, y unida a Él con un vínculo estrecho e indisoluble, está enriquecida con la suma prerrogativa y dignidad de ser la Madre de Dios Hijo, y por eso hija predilecta del Padre y sagrario del Espíritu Santo; con el don de una gracia tan extraordinaria aventaja con creces a todas las otras criaturas, celestiales y terrenas [...]» (LG 53).

Estas palabras del Concilio Vaticano II ponen bien de relieve la importancia central de la maternidad divina. Como resulta ya claro de la discusión del «principio fundamental» de la mariología[1], el título de «Madre de Dios» es la raíz más importante de todas las afirmaciones mariológicas. «De ella derivan todos los demás enunciados sobre María, no con necesidad lógica, sino en una evolución motivada»[2]. El dogma mariano más relevante, a su vez, está estrechamente unido al dogma cristológico más importante, el de la unión hipostática: en la persona (o en la hipóstasis) del Hijo de Dios están unidas la naturaleza divina y la humana. La definición del título *Theotokos* en el concilio de Éfeso (431) tenía, como veremos, un objetivo claramente cristológico.

Es obvio que María no produce a Dios en cuanto Dios, pero el final de la generación es el Hijo de Dios. Por tanto María es verdaderamente «Madre de Dios».

## II. LOS FUNDAMENTOS BÍBLICOS

La comprensión del papel de María depende de la persona de Jesucristo, el Verbo de Dios hecho carne (Jn 1,14). Son, por tanto, relevantes todos los enunciados que ligan el carácter divino de Jesús con la maternidad de María. El pasaje más importante se encuentra en la Carta a los Gálatas: «Al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la ley, y para que recibiéramos la filiación adoptiva» (Gál 4,4-5). El Hijo de Dios, preexistente, es «nacido de mujer»[3]. En el evangelio de la infancia según Lucas son particularmente significativos dos versículos: «El que ha de nacer será santo y será llamado Hijo de Dios» (Lc 1,35). «Y ¿de dónde a mí que la madre de mi Señor venga a mí?» (Lc 1,43). El «Señor» es el *Kyrios*, por tanto, el Señor divino[4].

## III. EL DESARROLLO PATRÍSTICO HASTA EL FINAL DEL SIGLO IV

La maternidad de María, en la época de los Padres, era puesta de relieve inicialmente contra las corrientes gnósticas, que negaban la verdadera humanidad de Jesús. Ya Ignacio de Antioquía, al comienzo del

[1] Véase supra, cap. 3.1.
[2] M. SCHMAUS, «María», en *Sacramentum mundi* 5 (1978) 52-68 (61).
[3] Para un análisis exegético del pasaje, véase supra, 13-14.
[4] Véase supra, 25-26.



siglo II, subraya el verdadero nacimiento y la verdadera muerte de Jesús contra la idea de los «docetas», según los cuales nuestro Señor no habría nacido verdaderamente de María y habría muerto en la cruz solo en apariencia. Ignacio evidencia también el hecho de que Jesucristo es un único sujeto que une en sí las propiedades divinas y humanas. San Ignacio, no con exactitud terminológica, pero de hecho, expresa la verdad de la unión hipostática, que es la base sistemática para la maternidad divina de María[5].

Según los gnósticos Apeles y Valentín, Jesús habría pasado a través del seno de María como por medio de un canal, sin asumir verdaderamente la carne de la madre, sino portando un cuerpo celeste. Contra una explicación semejante reacciona ya Ireneo[6], y Cirilo de Jerusalén (siglo IV) afirma: la Encarnación del Verbo «no tiene lugar de modo aparente o fantástico, sino de modo real. No pasó a través de la Virgen como si pasase a través de un canal; sino que tomó verdaderamente carne de ella y por ella fue verdaderamente amamantado, comiendo realmente como nosotros y como nosotros realmente bebiendo»[7]. Por esto se ratificaba, en las formulaciones de los símbolos de fe, que el Hijo de Dios nació «*ex*» *Maria Virgine* (en griego *ek*), y no «per» *Maria Virgine* (en griego *dia*)[8].

La maternidad de María asegura, por tanto, la verdadera humanidad de Cristo. Pero, como madre del Hijo de Dios, María subraya también la divinidad de Jesús. Esta verdad centralísima de la fe cristiana fue defendida por el concilio de Nicea (325) contra la herejía de Arrio. Ya antes de Nicea, en el ambiente alejandrino, encontramos el término *Theotokos*, es decir, «madre de Dios». Este vocablo, en cuanto tal, aparece primero en el paganismo (siglo II d.C.), y significa la madre divina de los dioses, llamada a menudo *méter theion* (madre de los dioses)[9]. Pero el uso cristiano no retoma la mitología pagana; es muy claro el vínculo con las raíces bíblicas: María no ha dado a luz a Dios en cuanto Dios (no se habla de la «Madre de la divinidad»), sino a Jesucristo, que es el Hijo de Dios encarnado. Para tomar distancias con respecto al paganismo, se evitaba primero totalmente el título más frecuente de «madre de Dios», prefiriendo (en el ambiente griego) el de «engendradora de Dios» (*Theotokos*).

Existe una discusión controvertida sobre las primeras apariciones del título *Theotokos*. El primer testimonio, que nadie ha puesto en duda, se encuentra en Alejandro de Alejandría hacia el 320, algunos años antes del concilio de Nicea. El obispo, en una circular dirigida a otros obispos, expone el símbolo de la fe de la iglesia de Alejandría: «Nuestro Señor Jesucristo ha recibido verdaderamente, y no en apariencia, un cuerpo de la *Theotokos* María»[10]. No se trata, por tanto,

[5] Cf. supra, 49.
[6] *Adv. haer.* III, 11,3; 22,1-2 (SCh 211,334-336.430-436).
[7] *Catechesis* IV,9 (PG 33,465 B - 468 A); trad. it. en GAMBERO, *Maria nel pensiero...*, o.c., 141. Véase también el título *Theotokos* en *Catechesis* X,19 (PG 33,685 A).
[8] Cf. DH 10-30; 150.
[9] Cf. EPIFANIO, *Panarion* 79 (GCS 37,475-485); MÜLLER, «Gottesmutter», a.c., 684.
[10] *Ep. Ad Alex. Const.* 12 (PG 82,908 A-B).

de una novedad, sino de una convicción de fe ya constituida. En el mismo período, el sínodo de Antioquía contra Arrio en el 324-325 cita el símbolo alejandrino y recalca: «El Hijo de Dios, el Verbo, nació de la *Theotokos* María y se hizo carne»[11]. El título era ya tan habitual que era usado incluso por los arrianos, aunque cambiando el significado del término: Jesús sería «dios» en un sentido impropio, sufriendo el nacimiento y la pasión en cuanto «dios» (es decir, en cuanto criatura preexistente a la existencia terrena). En la parte histórica hemos estudiado ya la oración mariana más antigua, encontrada en Egipto en un papiro sepultado en la arena y que se remonta al siglo III o IV. En esta oración aparece el título *Theotokos*[12].

Estas observaciones nos llevan al siglo III como primer origen del título. En efecto, el historiador Sócrates (†450) afirma que ya Orígenes (†254) lo había explicado largo y tendido en su comentario de la Carta a los Romanos[13]. Otras huellas son indicadas respecto a Pedro Alejandrino (ca. 281-300) y Pedro mártir (†311), también él de Alejandría[14].

En cualquier caso, el título se difundió ampliamente durante el siglo IV. Atanasio lo usa una docena de veces[15]. Gregorio Nacianceno explica la realidad de la unión hipostática en su famosa Carta a Cledonio:

> Si uno no admite que la bienaventurada María es Madre de Dios *(Theotokos)*, se separa de la divinidad. Si uno pretende que el Cristo solamente haya pasado a través de María, como se pasa a través de un canal, pero niega que haya sido plasmado dentro de ella de modo divino, sin intervención de hombre, y de modo humano, o sea, según las leyes de la concepción, es igualmente ateo. Si alguno dice que primero se ha formado el hombre, el cual solo después habría sido revestido de la divinidad, está condenado [...] Si uno introduce la noción de dos hijos, uno de Dios Padre y el otro de la madre, en vez de un solo e idéntico Hijo, sea privado de la adopción de hijo, prometida a aquellos que creen rectamente. Porque hay dos naturalezas, Dios y hombre, no dos hijos [...][16].

El título se difunde también en el ambiente antioqueno, pese al hecho de que la teología le es más bien desfavorable[17]. La cristología antioquena pone de relieve la dualidad en Jesucristo y prefiere el esquema «Verbo/hombre» *(Logos/anthropos)*. Los teólogos alejandrinos, en cambio, apuestan por la unidad de Jesucristo con el esquema «Verbo/carne» *(Logos/sarx)*. Los antioquenos corren el riesgo de olvidar la

[11] Cf. MÜLLER, «Gottesmutter», a.c., 684.
[12] Véase supra, 55.
[13] *Hist. Eccl.* 7,32 (PG 67,812 B). Cf. GALOT, *Maria. La donna...*, o.c., 93.
[14] Cf. M. STAROWIEYSKI, «Le titre *Theotokos* avant le concile d'Éphèse»: *Studia Patristica* 19 (1989) 237-242; L. F. MATEO SECO, «Der Titel "Gottesmutter" in der Theologie der Kirchenväter vor dem Konzil von Ephesus»: *SS.MJ* 8/1 (2004) 5-36 (6-8).
[15] Por ejemplo, Atanasio, *De incarnatione Dei* 8 (PG 26,696); *In virginitatem* 3 (PG 28,256); *Contra Arianos* III, 29 (PG 26,385).
[16] *Ep.* 101,4 (PG 37,177 A - 180 A); cf. trad. it. en GAMBERO, *Maria nel pensiero...*, o.c., 176.
[17] Cf. M. HAUKE, «Maria in alexandrinischer und antiochenischer Denkform», en PAMI (ed.), *De cultu mariano s. XX*, II (Ciudad del Vaticano 2000) 203-231.

unidad de sujeto en Jesucristo; los alejandrinos la distinción entre las dos naturalezas, la divina y la humana. Mientras que los alejandrinos están más dispuestos a aceptar a María como «Madre de Dios», a los antioquenos les cuesta, porque tienden a separar al Hijo de Dios de Jesucristo, en quien el Hijo habita como en un templo. Esta tendencia se remonta a Diodoro de Tarso (†394), maestro de Juan Crisóstomo (en el que el título *Theotokos* no aparece nunca) y de Teodoro de Mopsuestia (†428, antes, por tanto del Concilio de Éfeso, 431). Teodoro (considerado más tarde por los nestorianos como su «padre» teológico) atribuye las acciones de Jesús a dos sujetos distintos, al hombre y al Dios que habita en él. Es una unidad más bien moral (y no ontológica) entre la naturaleza divina y la humana. Se podría adorar, según Teodoro, solo al Verbo, y el nacimiento ser atribuido solo al hombre. No rechaza el título *Theotokos,* pero afirma: María era madre de Dios en cuanto Dios estaba en Jesús según la orientación de la voluntad. «No podemos decir que Dios ha nacido de la Virgen»[18]. Teodoro es más bien hostil hacia la maternidad divina por el hecho de que, en cristología, no llega a comprender la unión hipostática.

Pese al escepticismo de los teólogos antioquenos, el título *Theotokos,* a finales del siglo IV, está universalmente difundido en Oriente. En Occidente el término se encuentra por primera vez en los escritos del español Prudencio (†405), que habla de la *Dei genitrix*[19]. Ambrosio, en cambio, usa la expresión *mater Dei* y puede afirmar: «María ha engendrado a Dios»[20].

## IV. ¿UN ORIGEN PAGANO DE LA DOCTRINA CRISTIANA SOBRE LA MATERNIDAD DIVINA?

Ha sido señalado ya que el término *Theotokos,* como tal, tiene un origen pagano. Por este motivo la corriente liberal de la historia de las religiones, a finales del siglo XIX y a comienzos del XX *(religionsgeschichtliche Schule),* consideraba el origen pagano de la palabra «engendradora de Dios» una prueba para la tesis de que el cristianismo antiguo era un sincretismo derivado de religiones diversas. Los diferentes cultos de diosas madres serían la fuente de la devoción mariana y de la doctrina de la maternidad divina. Los teólogos de esta escuela señalaron que el dogma de la *Theotokos* fue proclamado en el concilio de Éfeso (431), una ciudad conocida anteriormente como centro del culto de la diosa Artemisa (Diana), que unía en sí rasgos maternos y virginales. Esta teoría ha sido «reciclada» en publicaciones feministas, pero también en ámbito

[18] Cf. *In Joh.* (PG 66,997 B-C); ZIEGENAUS, *Maria in der...,* o.c., 210.

[19] PRUDENTIUS, *Psychomachia* (PL 60,52 A). Cf. ZIEGENAUS, *Maria in der...,* o.c., 213. La otra traducción latina es *Deipara.*

[20] AMBROSIO, *De virg.* II,2,13 (PL 16,210 C). El título *Mater Dei* aparece en *De virg.* II,2,7 (PL 16,209 A); en *Hexaemeron* V,65 (PL 14,333 C). Cf. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani,* o.c., 152s; J. HUHN, «Ambrosius von Mailand», en ML 1 (1988) 126-129 (126); GAMBERO, *Maria nel pensiero...,* o.c., 215.

protestante. Como hemos visto[21], algunas feministas presentan a María como diosa escondida y afirman que los rasgos femeninos de la Madre de Dios habrían sido transferidos a Dios, que sería nuestra verdadera madre en el cielo.

Desde el punto de vista sistemático, María revela también rasgos simbólicamente «femeninos» de Dios, pero su especificidad no consiste en esto, sino en la cooperación a la obra redentora de Cristo. María es la Madre de Dios y no la Madre divina. San Ambrosio resume bien esta situación con la frase: «María es el templo de Dios, pero no el Dios del templo»[22]. María, tipo de la Iglesia y de la humanidad redimida, puede participar en el proceso salvífico.

Desde un punto de vista histórico, las tesis de la *religionsgeschichtliche Schule* están sencillamente equivocadas[23]. La doctrina de la maternidad divina procede, como ha evidenciado la parte bíblica, de la misma Revelación. Los teólogos de la Iglesia antigua no eran partidarios de una recepción indiscriminada de elementos paganos en el cristianismo, sino que consideraban las religiones paganas preferentemente como manifestaciones del diablo. Tertuliano, por ejemplo, llama a Cibeles (la madre de los dioses) *magna mater demonum* (la gran madre de los demonios)[24]. La devoción mariana y el culto a las diosas, de todas formas, tienen en común la importancia del simbolismo femenino en la religión. Por eso podemos observar una estima natural por la maternidad, pero también (de modo menos evidente) por la virginidad. En la Iglesia antigua, la importancia religiosa del simbolismo femenino es subrayada para manifestar la cooperación humana en el proceso salvífico: la Iglesia, por ejemplo, aparece como luna que recibe su luz del sol, Jesucristo. El cuerpo celeste con la luz dulce y maternalmente fecunda recibe casi los rayos «masculinos» del sol y los transmite, de manera más humilde, a la tierra[25].

La Iglesia podía acoger el simbolismo femenino, presente también en las diosas paganas, solamente en un contexto específicamente cristiano, en el que la relación entre Cristo y la Iglesia apareciese en el signo de la alianza entre varón y mujer (Ef 5,21-33). De este modo se podían asumir, por ejemplo, las estatuas de una madre que amamanta a un niño; este tipo de imagen podía indicar una diosa pagana (como Isis), pero también la Madre de Dios. Señalemos, además, que los cristianos estaban atentos también a la terminología: en vez del término *méter theou*, frecuentemente usado en el paganismo (en particular en el culto a Isis), se privilegiaba el término menos conocido, el de la *Theotokos*, con un cambio del significado. «Las diferencias entre María e Isis eran bien claras: Ella era "la sierva del Señor", la virgen casta cuyo Hijo era verdadero Dios y verdadero hombre, mientras Isis era conocida como

[21] Véase supra, cap. 3.3.

[22] AMBROSIO, *De Spiritu Sancto* III, 80 (PL 16,795 A).

[23] Véase, por ejemplo, J. DANIÉLOU, «Le culte marial et le paganisme», en DU MANOIR (ed.), *Maria*, o.c. I, 159-181; SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, o.c., 120-122; MÜLLER, «Gottesmutter», a.c., 690-692; DE FIORES, *Maria...*, o.c., 27-30.

[24] TERTULIANO, *De spectaculis* VIII, 5 (SCh 332,162).

[25] Cf. H. RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Vater* (Salzburgo 1964) 99; trad. it.: *Simboli della Chiesa. L'ecclesiologia dei Padri* (Cinisello Balsamo ²1995).

diosa que concibió a su hijo en la pasión y que era completamente lejana del diseño misterioso de la Encarnación»[26].

Por lo que respecta al título *Theotokos* en Éfeso, algunos autores protestantes sugieren la influencia del culto de la diosa madre Artemisa en la definición dogmática. En efecto, ya en la Iglesia primitiva el apóstol Pablo se enfrentó con este culto (Hch 19,28). Artemisa, llamada la «Gran Madre», era venerada como símbolo de la fecundidad y como exaltación de cualidades maternas. El entusiasmo de la gente de Éfeso que exultó en la proclamación del título *Theotokos* aparece, según aquel grupo de autores protestantes, como «prueba» de la influencia pagana en la definición dogmática del Concilio.

Estas especulaciones son contrarias a la realidad histórica. El título *Theotokos* no proviene de Éfeso, sino de Alejandría. El culto de Artemisa estaba ya muerto desde el 263, cuando la ciudad de Éfeso fue saqueada por los Godos[27]. La figura de María podía atraer los sentimientos religiosos encaminados a exaltar la realidad femenina presentes en la gente antes de la conversión al cristianismo, pero la fe cristiana realizó una transformación profunda del simbolismo: las cualidades femeninas se convirtieron en la expresión de la cooperación de la criatura en el proceso salvífico. La Madre de Dios no es para nada una diosa escondida, sino la persona creada más santa, llamada a colaborar con Dios.

## V. EL CONCILIO DE ÉFESO (431)[28]

Al final del siglo IV, el título *Theotokos* estaba ya ampliamente difundido y era considerado, sobre todo en Alejandría, como parte del tesoro de la fe. Surgió, no obstante, un «escándalo ecuménico» (Cirilo de Alejandría), cuando Nestorio —patriarca de Constantinopla— puso en duda el uso del título. Elegido patriarca en el 428, Nestorio se encontró con la discusión de si se debía llamar a María *Theotokos* (engendradora de Dios) o *anthropotókos* (engendradora del hombre). Como fórmula de «compromiso», Nestorio propuso el título de *Christotókos* (engendradora de Cristo). Según él, el uso de *Theotokos* estaba ligado a la teología arriana, que consideraba al Verbo pasible (es decir, accesible a las pasiones, criatura, por tanto). Hablaba de una única «persona» *(prósopon)* en Jesucristo, pero con esto entendía solo la unión moral entre dos sujetos. Sus dificultades son las típicas de la escuela antioquena, de la que procede el patriarca: no se acepta

[26] O'CARROLL, *Theotokos*..., o.c., 342.

[27] Cf. W. GESSEL, «Ephesos», en ML 2 (1989) 367-370 (367s).

[28] Cf. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*..., o.c., 152-164; B. STUDER, «Il concilio di Efeso (431) nella luce della dottrina Mariana di Cirillo di Alessandria», en S. FELICI (ed.), *La Mariologia nella catechesi dei Padri (età postnicena)* (Roma 1991) 49-67; L. F. MATEO SECO, «La Maternidad divina de María. La lección de Éfeso»: *Estudios Marianos* 64 (1998) 269-292; AMATO, *Cristologia*, o.c., 267-284; PONCE CUÉLLAR, *María*..., o.c., 307-313; P. ROSA, «Aspetti della mariologia di Cirillo Alessandrino e di Nestorio»: *Theotokos* 12 (2004) 255-285; GAMBERO, «Maria negli antichi concili ...», a.c., 472-479. La edición crítica de las actas del Concilio: E. SCHWARZ (ed.), *Acta conciliorum oecumenicorum*, I/1,1- 8 (Berlín 1927-1930); las partes esenciales han sido traducidas al francés: A. J. FESTUGIÈRE (ed.), Éphèse et Calcédoine. *Textes des conciles* (Paris 1982).

la unión hipostática en Cristo, en quien la única persona es portadora de los atributos divinos y humanos. En Teodoro de Mopsuestia y Nestorio una interpretación correcta de la santa Virgen está bloqueada por su cristología: en su propuesta «la humanidad de Cristo asume la posición atribuida en la teología tradicional a María, "templo" o bien engendradora de Dios»[29].

El título era defendido por Cirilo de Alejandría: si decimos que el Verbo nació y sufrió, esto no significa que la divinidad haya nacido o haya sufrido, sino que se entiende el hombre unido a Dios. María es Engendradora de Dios, porque ha dado a luz al Hijo eterno que ha asumido la carne, es decir, ha hecho nacer a Dios según la carne.

Tanto Nestorio como Cirilo se dirigieron al papa Celestino, que tomó partido por Cirilo. El concilio de Éfeso (431), convocado por el emperador, acogió como fundamento la segunda carta de Cirilo a Nestorio:

> En efecto, no decimos que la naturaleza del Verbo se haya encarnado transformándose, ni que fue transformada en un hombre completo, compuesto de alma y cuerpo (no como un bastón que se transforma en serpiente; nota de Hauke). Decimos, más bien, que el Verbo, uniendo a sí mismo hipostáticamente una carne animada por un alma racional, se hizo hombre de modo inefable e incomprensible y fue llamado hijo del hombre; no asumió la naturaleza humana solo según la voluntad, y tampoco asumió otra persona[30]. Son distintas las naturalezas que se unen, pero uno solo es el Cristo e Hijo que resulta de ellas; la diferencia de las naturalezas no es cancelada por la unión, sino más bien la divinidad y la humanidad forman para nosotros un solo Señor y Cristo e Hijo [...] Porque no nació primeramente un hombre vulgar, de la santa Virgen, y luego descendió sobre él el Verbo; sino que el Verbo se unió con la carne desde el seno de la madre, nació según la carne, aceptando el nacimiento de la propia carne [...] De esta manera (los Santos Padres) no tuvieron inconveniente en llamar madre de Dios a la santa Virgen, no ciertamente porque la naturaleza del Verbo o su divinidad hubiese tenido origen por la santa Virgen, sino porque nació de ella el santo cuerpo dotado de alma racional, al que el Verbo está unido sustancialmente, se dice que el Verbo nació según la carne (DH 250s)[31].

En resumen: *Jesucristo, Dios y hombre, es uno, y por esto María debe ser reconocida como madre de Dios. Theotokos* significa literalmente «la que ha engendrado a Dios». Está claro que se trata únicamente de la generación humana de Jesús, no de la generación eterna en la Santísima Trinidad. De María el Verbo «nació según la carne».

Además está precisado que María no es madre de la «Trinidad», sino del Hijo, que es Dios. «Dios» indica, por tanto, únicamente la persona del Verbo. María no es llamada la «madre de la divinidad».

[29] A. Ziegenaus, *Jesus Christus. Die Fülle des Heils. Christologie und Erlösungslehre* (Katholische Dogmatik IV; Aquisgrán 2000) 144. Sobre la doctrina cristológica de Nestorio (que según algunos teólogos no profesaba ninguna herejía) véase también la presentación equilibrada y la justificación de la condena en L. Scheffczyk, «Nestorius», en ML 4 (1992) 598s.

[30] Traducción corregida por Hauke.

[31] Los anatemas de Cirilo contra Nestorio (DH 252-263) fueron puestos entre las actas del Concilio, pero no formalmente aprobados; tal aprobación se hizo solo más tarde, en el II Concilio de Constantinopla, en el 553.

Cirilo de Alejandría comenzó el Concilio antes de la llegada de los legados del Papa y de los obispos sirios (por tanto de los antioquenos). Los legados papales (y el Papa) dieron el consentimiento con rapidez, pero una *fórmula de unión* entre Cirilo de Alejandría y los obispos antioquenos no se estableció hasta dos años después, en el 433:

> Confesamos [...] que nuestro Señor Jesucristo, Hijo unigénito de Dios, perfecto Dios y perfecto hombre [...], engendrado por el Padre antes de los siglos según la divinidad, nacido por nosotros y por nuestra salvación, al final de los tiempos, de la Virgen María según la humanidad, consustancial al Padre según la divinidad, y consustancial a nosotros según la humanidad. Tuvo lugar, en efecto, la unión de las dos naturalezas y por esto nosotros confesamos un solo Cristo, un solo Hijo, un solo Señor. Según este concepto de unión inconfusa, nosotros confesamos a la Virgen santa Madre de Dios *(tèn hagían parthénon theotókon),* siendo así el Verbo de Dios encarnado y hecho hombre, y habiendo unido a sí desde la misma concepción el templo asumido de ella (DH 272).

Esta fórmula clarificó también la terminología, porque Cirilo había hablado con anterioridad de «una naturaleza del Verbo encarnado» y de «una hipóstasis» del Verbo (no era obvia la diferencia entre naturaleza e hipóstasis). Ahora también Cirilo acepta la terminología de las «dos naturalezas», unidas en el único sujeto del Hijo. Nótese también la fórmula típica, proveniente del ambiente alejandrino, de la «santa Virgen Engendradora María».

La fórmula de unión del 433 prepara ya la definición del *concilio de Calcedonia del 451:* es puesta de relieve la unión hipostática de Cristo con la dualidad de las naturalezas, no separadas entre ellas ni mezcladas. En este contexto aparece de nuevo el título *Theotokos:* «[...] un solo y mismo Hijo [...] engendrado por el Padre antes de los siglos según la divinidad, y en estos últimos tiempos por nosotros y por nuestra salvación por María Virgen y Madre de Dios, según la humanidad» (DH 301).

Una reanudación de las demandas antinestorianas la encontramos en una carta del papa Juan II al senado de Constantinopla (534) (DH 401) y en el *II concilio de Constantinopla* (553). Fueron aprobados formalmente los anatemas de Cirilo contra Nestorio (DH 252-263); luego se añade, entre otras cosas:

> Si alguno afirma que la santa gloriosa y siempre Virgen María solo en un sentido impropio y no verdadero es madre de Dios [...] sea anatema (DH 427).

## VI. PROFUNDIZACIONES DE LA DOCTRINA EN EL PERÍODO POSTERIOR A ÉFESO

El concilio de Éfeso evidenció la esencia del dogma católico sobre la Madre de Dios. Después del concilio esta doctrina fue mantenida como un tesoro precioso y ulteriormente profundizada. Una buena síntesis dogmática sobre la maternidad se encuentra, al final de la época

patrística, en la obra de san Juan Damasceno, para el cual el término *Theotokos* expresa todo el misterio de la salvación, la entera *oikonomia*, porque revela la única hipóstasis divina del Hijo en las dos naturalezas[32].

En el Medievo, la maternidad divina es presentada a menudo en el contexto sistemático de la Encarnación[33]. Tomás de Aquino, por ejemplo, trata la entera figura de María en la *Summa Theologiae* entre las cuestiones sobre la mediación de Cristo, Dios y hombre (*STh* III q.26), y su nacimiento (*STh* III q.35). La exposición está integrada al comienzo de la obra redentora de Cristo[34]. Para ilustrar la maternidad divina de María, el *doctor angelicus* usa la analogía del nacimiento humano. Nuestros padres no engendran nuestra alma (la cual es dada directamente por Dios), sino solamente nuestro cuerpo. No obstante esto, son llamados nuestro padre y nuestra madre. Así como toda mujer es llamada «madre» porque su hijo ha tomado su cuerpo de ella, también la Santa Virgen puede ser llamada «Madre de Dios», porque el Hijo de Dios tomó su cuerpo de ella. Quien profesa que el Hijo de Dios ha asumido la naturaleza humana en la unidad de su persona divina, debe también reconocer que la Santa Virgen María es Madre de Dios[35].

Una profundización importante de la doctrina se refiere al concepto de persona. La maternidad, en cuanto tal, no se refiere a la naturaleza, sino a la persona. La concepción y el nacimiento son atribuidas a la persona, según la naturaleza en que la persona es concebida o nacida. Una madre humana da a luz una persona, no una naturaleza. Cuando la persona divina del Verbo asume la naturaleza humana, está claro que el Hijo de Dios ha sido concebido y dado a luz por la Virgen. Por este motivo ella es llamada verdaderamente «Madre de Dios»[36].

Tomás de Aquino recalca que el Hijo de Dios fue eternamente engendrado por el Padre y que nació, de la Santa Virgen, en el tiempo. De este modo encontramos en Jesucristo dos filiaciones, pero hay un solo Hijo. Así como en Dios no hay cambio a través de la Encarnación, la relación entre María y su Hijo es real en María (porque constituye una nueva realidad), pero no en el Hijo divino. Hay una real relación temporal del Hijo con María solamente respecto a la naturaleza humana de Jesús[37]. Esta clarificación ontológica subraya la divina trascendencia de la persona de Cristo y la situación de María como criatura.

Otra contribución importante viene de Francisco Suárez, que habla del lugar de María en el orden hipostático: la Santa Virgen no puede ser separada del Hijo de Dios, que ha asumido una naturaleza humana en

[32] Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* III, 12 (PG 94,1028 B - 1029 A).

[33] Para un tratamiento global, véase L. Gambero, *Maria nel pensiero dei teologi latini medievali* (Cinisello Balsamo 2000).

[34] Cf. R. Schenk, «Thomas v. Aquin», en ML 6 (1994) 399-405 (404).

[35] Cf. Tomás de Aquino, *Compendium Theologiae*, cap. 222. La idea es desarrollada ya en varios pasajes en Cirilo de Alejandría, por ejemplo: *Ep. 4 ad Nestorium* (PG 77,480); cf. H. du Manoir, «Cyrill», en ML 2 (1989) 114-119 (116).

[36] Cf. *STh* III q.35 a.4.

[37] Cf. *STh* III q.35 a.5; *Quodlib.* 9 a. 2 ad 1. Véase también G. Alastruey, *Tratado de la Virgen Santísima* (Madrid ³1952) 99-101, y la defensa de la doctrina metafísica contra el «pensamiento débil» en la crítica contemporánea en Gherardini, *La Madre*, o.c., 84-89.

la unión hipostática. María, evidentemente, no forma parte de la unión hipostática, pero está estrechamente ligada a la hipóstasis (a la persona) de su Hijo: forma parte del orden hipostático[38]. La contribución teológica más relevante del siglo XIX es de Scheeben, que habla del «carácter personal» y de la «maternidad esponsal» de María[39].

Entre los documentos magisteriales hay que mencionar la bula de Pablo IV contra la secta de los unitarios (que negaban la divinidad de Cristo y, por tanto, también el título «Madre de Dios») (1555) (DH 1880), además de la encíclica *Lux veritatis* de Pío XI, escrita con motivo del MD aniversario del concilio de Éfeso (25 de diciembre de 1931)[40]. El Sumo Pontífice aporta una amplia descripción de la importancia doctrinal de la maternidad divina. Frente a los intentos modernos de «rehabilitar» a Nestorio, Pío XI subraya:

> [...] contra un tal atentado, no menos vano que temerario, surge unánime la protesta de toda la Iglesia, la cual en todo tiempo reconoció como justamente pronunciada la condena de Nestorio, consideró ortodoxa la doctrina de Cirilo, consideró siempre y veneró el concilio Efesino entre los concilios ecuménicos celebrados bajo la inspiración del Espíritu Santo[41].

Pío XI explica también los aspectos pastorales de la maternidad divina de María. Señala, por ejemplo, la veneración de la dignidad de María como Madre virginal de Dios en los cristianos separados de la Iglesia, incluso entre los protestantes, y expresa la esperanza de que estos cristianos quieran volver al único rebaño de Cristo, guiado por su vicario en la tierra; la Santa Virgen abraza a todos sus hijos errantes con amor materno y sostiene, con su intercesión, la oración por la unidad[42].

El Vaticano II trata la maternidad divina de María en el misterio de Cristo y de la Iglesia. El «Concilio de la Iglesia sobre la Iglesia» subraya la semejanza entre la Madre de Dios, la cual dio a luz como Virgen al Hijo de Dios, y la Iglesia. Según una expresión de san Ambrosio, María es el «tipo de la Iglesia» *(typus Ecclesiae)*. La Iglesia se convierte en «madre» por medio de la acogida creyente del Verbo divino. Ella da a luz a sus hijos, concebidos por el Espíritu Santo, mediante la predicación del Evangelio y el Bautismo (LG 63). Ella es también Virgen en el sentido de que mantiene la promesa dada a su Esposo divino, conservando «virginalmente intacta la fe, sólida la esperanza y sincera la caridad» (LG 64)[43].

La reforma del calendario litúrgico de 1969 introdujo la solemnidad de María Santísima Madre de Dios, colocándola el primero de enero. La solemnidad sustituye a la fiesta de la maternidad divina, introducida por Pío XI en 1931 y puesta el 11 de octubre. La fecha del 1° de enero subraya el vínculo de la Madre de Dios con el misterio natalicio y corresponde

[38] Cf. ROSCHINI, *Maria Santissima...*, o.c., II, 72-74; O'CARROLL, *Theotokos...*, o.c., 258. 334s.
[39] Cf. supra, 77.
[40] *AAS* 23 (1931) 493-517; tr. it. en EE 5, n.820-878.
[41] *AAS* 23 (1931) 504; EE 5, n.846.
[42] Cf. *AAS* 23 (1931) 513; EE 5, n.868.
[43] Cf. MEO, «Madre di Dio...», a.c., 822-825.

a la tradición más antigua. En las iglesias bizantinas, la solemnidad de la *Theotokos* se celebra el 26 de diciembre[44].

El papa Juan Pablo II, en su encíclica *Redemptoris Mater* (1987), recuerda que «el dogma de la maternidad divina de María fue para el concilio Efesino y es para la Iglesia como un sello del dogma de la Encarnación, en la cual el Verbo asume realmente en la unidad de su persona la naturaleza humana sin anularla» (RM 4). En su carta apostólica sobre la dignidad de la mujer a la luz de María *(Mulieris dignitatem,* 1988), el Santo Padre muestra la relación de la maternidad divina con la vocación de toda mujer. El misterio de la Encarnación implica la respuesta creyente de María, implicándola plenamente como persona y como mujer[45]. El Papa ratificó la importancia perenne del título *Theotokos* también en su carta apostólica 1600 con ocasión del MDC aniversario del primer concilio de Constantinopla y del MDL aniversario del concilio de Éfeso (1981)[46]. Juan Pablo II criticó también la propuesta de algunos teólogos (que renuevan las viejas herejías de Arrio y de Nestorio) de hablar de Jesús como de una persona humana; 1580. en este caso María no podría ser la Madre de Dios[47]. Con vigor, el Sumo Pontífice corroboró la maternidad divina durante la preparación al gran Jubileo de la Encarnación del 2000[48]. Hizo referencia también el papa Benedicto XVI durante su visita a Éfeso, deteniéndose sobre María como Madre de Dios, Madre de la Iglesia y Madre de la unidad[49].

## VII. ASPECTOS ECUMÉNICOS

El concilio de Éfeso, en general, recoge el consenso de todas las confesiones cristianas. Esto es obvio para la Iglesia católica y la ortodoxa, que cuentan a Éfeso entre los concilios ecuménicos. El concilio fue aceptado también por las Iglesias coptas (Egipto, Etiopía), que estiman mucho la tradición de Cirilo de Alejandría, si bien se separaron de la Iglesia universal desde el concilio de Calcedonia en el 451, que condenó el monofisismo.

El título *Theotokos,* sin embargo, no es usado por los herederos espirituales de la tradición antioquena que no habían aceptado el concilio de Éfeso y hoy constituyen la Iglesia Asiria de Oriente, un grupo que se ha vuelto muy pequeño (aproximadamente 400.000 miembros). Llaman

[44] Cf. SARTOR, «Madre di Dio...», a.c.

[45] *Mulieris dignitatem,* 4. Véase también CALKINS, *Totus tuus. John Paul II's Program of Marian Consecration and Entrustment* (New Bedford MASS ³1997).

[46] Carta apostólica *A Concilio Constantinopolitano I* (25-3-1981).

[47] Cf. Audiencia general (13-4-1988). Las definiciones cristológicas de los concilios y la fe de la Iglesia hoy, n.4, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II,* XI/1 (Ciudad del Vaticano 1989) 878s. El contexto teológico es explicado en PONCE CUÉLLAR, *María. Madre del Redentor...,* o.c., 316-318; BASTERO DE ELEIZALDE, *Virgen singular...,* o.c., 17-57.

[48] Carta apostólica *Tertio millennio adveniente* (1994) 43.

[49] BENEDICTO XVI, *Homilía en el santuario mariano di Meryem Ana Evi* (29-11-2006), en *Insegnamenti di Benedetto XVI,* II/2 (Ciudad del Vaticano 2007) 710-714. De forma similar se había expresado ya JUAN PABLO II, *Homilía en Éfeso* (30-11-1979), en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II,* o.c. II/2 (1980) 1287- 1292.

a María «Madre del Señor» y «Madre de Cristo»[50]. En 1994 el patriarca asirio Mar Dinkha IV y el papa Juan Pablo II firmaron una Declaración cristológica conjunta según la cual hoy católicos y asirios están unidos en la profesión de la misma fe en el Hijo de Dios. El documento usa las formulaciones cristológicas de Calcedonia: la divinidad y la humanidad de Cristo están unidas en una persona, sin mezcla y sin separación. Los asirios veneran a María como Madre de Cristo, nuestro Dios y Salvador. «A la luz de la misma fe, la tradición católica llama a María «Madre de Dios» y «Madre de Cristo». Los dos reconocemos la justificación y la corrección de estas manifestaciones de la misma fe [...]»[51].

Con respecto a los protestantes, sobre todo entre los luteranos más ligados a la tradición, se habla a veces del *consensus quinquesaecularis* («consenso de los cinco [primeros] siglos») en el sentido de que son aceptados los concilios trinitarios y cristológicos de la Iglesia antigua. Los teólogos de la Reforma aceptan el título de *Theotokos* porque en él se expresa el dogma cristológico de la unión hipostática (y de la comunicación de los idiomas, es decir, el uso de atributos humanos y divinos respecto a Jesucristo a causa del principio unificante, del único sujeto del Verbo).

De todas formas, los principales reformadores preparan una minusvaloración del papel materno de María. Lutero, en una explicación del *Regina coeli,* que contiene la expresión *quem meruisti portare* («a quien tú mereciste llevar»)[52], compara la dignidad de María con la del leño de la cruz en el llevar a Jesús: todo es gratuito, y no hay que atribuir a María ningún mérito[53]. Para la doctrina católica, en cambio, el factor primario de la gracia no excluye la cooperación humana, mientras que el principio protestante de la *sola gratia* establece la justificación del hombre ante Dios sin ningún mérito sostenido por la gracia[54].

Mientras por una parte se acepta, en general, el éxito del concilio de Éfeso, por otra parte se rechaza la contribución activa de María en la redención. Esta ambigüedad en la teología protestante se extiende hasta hoy. Karl Barth, el teólogo calvinista más renombrado del siglo XX, sostiene que el título *Theotokos* es «una afirmación de apoyo a la cristología» *(ein christologischer Hilfssatz),* que encuentra una base bíblica (Gál 4,4; Lc 1,43) y subraya justamente la verdadera unidad entre las dos naturalezas del único sujeto de Cristo[55]. La influencia de la teología liberal, en cambio, con el adiós a la verdadera divinidad de Cristo y a la Trinidad, hace derrumbarse en otros autores también la maternidad divina.

[50] Cf. R. ROBERSON, «Assira, Chiesa, d'Oriente», en E. G. FARRUGIA (ed.), *Dizionario enciclopedico dell'Oriente cristiano* (Roma 2000) 82s.

[51] Declaración cristológica común entre la Iglesia católica y la Iglesia asiria de Oriente (11-11-1994), en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II,* o.c. XVII/2 (1996) 744-747 (745).

[52] *Regina coeli, laetare, alleluia, quia quem meruisti portare, alleluia, resurrexit, sicut dixit, alleluia, ora pro nobis Deum, alleluia.*

[53] Cf. Lutero, *Esposizione del Magnificat* (1521) (Weimarer Ausgabe 7, 573); DITTRICH, «Protestantische...», a.c., 29-37.

[54] Cf. Concilio de Trento, *Decreto sulla giustificazione* (DH 1520-1583); HAUKE, «Die Antwort des Konzils von Trient auf die Reformatoren», en A. ZIEGENAUS (ed.), *Der Mensch zwischen Sünde und Gnade* (Buttenwiesen 2000) 75-109.

[55] K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik,* I/2, 1938; cf. DITTRICH, «Protestantische...», a.c., 305s.

Por esto, la teología protestante moderna está dividida con respecto al título *Theotokos*, y a menudo se rechaza en ella hablar de la «Madre de Dios», con el argumento de que la palabra sugeriría una potencia natural de María de producir la naturaleza divina del Hijo. Algunos autores sostienen que, con el término *Theotokos*, la mitología habría entrado en la mariología. «A diferencia de la voluntad ortodoxa (de la "ortodoxia protestante") de mantener el Credo de la Iglesia antigua, también la doctrina de Éfeso sobre la Madre de Dios, en la teología protestante (de hoy) se encuentra una valoración múltiple y muy a menudo contradictoria de la doctrina mariana (sobre la Madre de Dios) [...]»[56].

En el anglicanismo encontramos una aceptación mayor de la doctrina mariana formulada en la Iglesia antigua. Este hecho se muestra con claridad en la Declaración conjunta sobre «María: gracia y esperanza en Cristo», formulada en el 2004 por la Comisión Internacional oficial compuesta por teólogos anglicanos y romano-católicos (ARCIC = *Anglican-Roman Catholic International Commission)*: «En la recepción del concilio de Éfeso y de la definición de Calcedonia, anglicanos y romano-católicos profesan juntos a María como Theotokos»[57].

## VIII. ASPECTOS SISTEMÁTICOS

### 1) *El título «Madre de Dios» es importante para la comprensión de la persona de Jesucristo*

La intención primaria del concilio de Éfeso no era la devoción mariana, sino la defensa de la fe en Jesucristo, contra Nestorio. El título *Theotókos* pone de relieve claramente la unidad del sujeto personal en Jesucristo, el Hijo de Dios encarnado. El peligro nestoriano está presente también hoy, cuando Jesucristo es descrito como persona humana[58].

### 2) *La maternidad divina se remonta al plan eterno de Dios (predestinación)*[59]

Para su cometido materno, María fue preparada según el plan de Dios: «Predestinada desde la eternidad como Madre de Dios junto a

[56] DITTRICH, ibíd., 305. Tal ambigüedad se reencuentra, un poco mitigada, también en las corrientes anglosajonas de los *evangelicals* (protestantes conservadores que defienden la divinidad de Cristo): D. LONGENECKER - D. GUSTAFSON, *Mary. A Catholic-Evangelical Debate* (Grand Rapids, Michigan 2003) 37, 43, 189-207.

[57] ARCIC, *Mary: Grace and Hope in Christ*, n.34, citado en www.ecumenism.net/archive/arcic/mary_en.htm; trad. it.: DICHIARAZIONE DI SEATTLE, «Maria: grazia e speranza in Cristo»: *Il Regno-Documenti* 11 (2005) 257- 270.

[58] Como ha propuesto el teólogo holandés Piet Schoonenberg. Cf. las notas críticas de GALLOT, *Maria. La donna...*, o.c., 98; PONCE CUELLAR, *María. Madre del Redentor...*, o.c., 316-318; BASTERO DE ELEIZALDE, *Virgen singular...*, o.c., 17-57.

[59] Sobre la predestinación de María, véase MERKELBACH, *Mariologia*, o.c., 93-104; ALASTRUEY, *Tratado...*, o.c., 51-66; ACADEMIA MARIANA INTERNAZIONALE (ed.), *Alma Socia*

la encarnación del Verbo [...][60]. Los papas Pío IX y Pío XII, en sus bulas para definir la Inmaculada Concepción y la Asunción corpórea al cielo de la santa Virgen, ratifican que Dios ha preestablecido «con un solo y mismo decreto, el origen de María y la encarnación de la divina Sabiduría»[61]. En el plan de Dios, el cometido salvífico de María y la misión del Salvador están estrechamente unidas. En esta perspectiva de la predestinación se pueden leer también los textos veterotestamentarios de la Sabiduría, que corroboran la respuesta creada a la llamada divina con rasgos femeninos (en particular Prov 8,22-31; Eclo 24)[62]. El saludo angélico y el nombre «llena de gracia» (Lc 1,28) «se refieren, antes que nada, a la elección de María como Madre del Hijo de Dios», una elección «del todo excepcional y única. De aquí también la singularidad y unicidad de su puesto en el misterio de Cristo» (RM 9).

Según la visión escotista, la Encarnación del Hijo de Dios habría tenido lugar aunque Adán no hubiese pecado, mientras la escuela tomista ratifica el hecho de que la Encarnación depende del pecado (el cual constituye no la causa, pero sí la ocasión de la intervención divina). Es más sobria la solución tomista, que toma el apoyo de los textos bíblicos, mientras Scoto aporta una teoría que es consistente en sí, pero que no puede ser demostrada con la Sagrada Escritura[63]. La tesis tomista, «al tiempo que respeta más la libertad de la Encarnación —y, en consecuencia, su carácter de misericordia con respecto al hombre— explica mejor la historicidad de la salvación. Ésta no es la simple y casi automática realización de necesidades ideales; está hecha más bien de intervenciones divinas imprevisibles y de no menos impredecibles decisiones de la libertad humana»[64].

La cuestión del motivo de la Encarnación, o bien (como lo formulan los escotistas) del «primado absoluto de Cristo», incide también sobre el modo de presentar la figura de María. En la óptica tomista, la santa Virgen aparece esencialmente como Madre del Redentor. Pío IX, sin decidir la controversia teológica, describe la predestinación de María en su dependencia del pecado: «Dios inefable [...], habiendo previsto desde toda la eternidad la luctuosa ruina de todo el género humano, que se derivaría del pecado de Adán, decretó, con diseño escondido de los

*Christi,* vol. III: *De praedestinatione et regalitate B. Virginis Mariae* (Roma 1952); ROSCHINI, *La Madonna...,* o.c. II, 3-46; J. F. BONNEFOY, «La predestinación de Nuestra Señora», en CAROL, *Mariología,* o.c., 548-569; A. ZIEGENAUS, «Auserwählung», en ML 1 (1988) 302s; O'CARROLL, *Theotokos...,* o.c., 291. 296.

[60] LG 61. Véase también RM 7-11.

[61] Pío IX, *Ineffabilis Deus* (1854) (EE 2, n.740), a quien se refiere Pío XII, *Munificentissimus Deus* (1950) (DH 3902).

[62] Cf. Pío IX, *Ineffabilis Deus* (1854) (EE 2, n.740): «Es costumbre de la Iglesia [...] usar y aplicar al origen de la Virgen las mismas expresiones con las que las divinas Escrituras hablan de la Sabiduría increada y representan sus eternos orígenes; habiendo Dios preestablecido con un solo y mismo decreto el origen de María y la encarnación de la divina Sabiduría». Sobre el uso mariológico de los textos sapienciales, véase supra, 5-6.

[63] Para una reseña de las posiciones sobre el motivo de la Encarnación, véase J. GALOT, *Gesù Liberatore. Cristologia,* II (Florencia 1983) 11-31; J.-H. NICOLAS, *Sintesi dogmatica,* I (Ciudad del Vaticano 1991) n.425-430; AMATO, *Cristologia,* o.c., 439-443.

[64] NICOLAS, *Sintesi dogmatica,* o.c. I, n.430 (p.590).

siglos, cumplir la obra primera de su bondad con un misterio todavía más profundo, mediante la Encarnación del Verbo. [...] Dios, por tanto, desde el principio y antes de los siglos, escogió y preordenó una madre [...]»[65].

### 3) *La maternidad divina es preparada por la santidad de María*

La preservación del pecado original ocurre con vistas a la Encarnación. El consentimiento, pedido a María, se realiza con la virtud teologal de la fe, que puede ser comparada con la maternidad divina misma. Agustín explica esta relación en un sermón que comenta el encuentro entre Jesús y sus parientes: sus hermanos y su madre son todos aquellos que obedecen al Padre celestial (Mt 12,48-50):

> ¿No hizo acaso la voluntad del Padre la Virgen María, la cual por la fe creyó, por la fe concibió, fue elegida para que de ella la salvación naciese para nosotros entre los hombres y fue creada por Cristo antes de que Cristo fuese creado en su seno? Santa María hizo la voluntad del Padre y la hizo completamente; y por eso vale más para María haber sido discípula de Cristo que madre de Cristo[66].

En esta perspectiva la patrística describe también la «maternidad» de las vírgenes consagradas[67] y de todo discípulo de Cristo como «concepción» del Verbo. «Como la concepción, la fe es, en el plano espiritual, acogida fecunda de un semen de vida. Recibiendo la palabra [...], todo cristiano concibe a Dios en su corazón. Desde este punto de vista, la fe implica una especie de maternidad espiritual; y la maternidad divina física de María aparece como la emanación de su fe en la carne»[68].

La santidad de María es un don gratuito como la gracia de la maternidad divina misma. María no podía «merecer» en sentido estricto el hecho de ser Madre de Dios. No existe ningún *meritum de condigno*, ningún mérito de estricta justicia. No obstante, se puede hablar de un *meritum de congruo*, es decir, de un mérito de conveniencia: con su santidad, sostenida por la gracia de Dios, María fue al encuentro de las intenciones del plan divino[69]. El mérito de María es descrito de manera impresionante por san Bernardo de Claraval. Él contempla la responsabilidad de la respuesta dada por ella al ángel e imagina a todo el género humano, comenzando por Adán y Eva, en un estado de ansiosa espera del consentimiento que se le ha pedido:

[65] Pío IX, *Ineffabilis Deus* (1854) (EE 2, n.739).
[66] AGUSTÍN, *Sermo* 72 A,7 (PL 46,937), traducido en TMPM III, 262.
[67] Por ejemplo, AGUSTÍN, *De sancta virginitate*, 6 (PL 40,399).
[68] LAURENTIN, *Breve trattato...*, o.c., 192.
[69] Cf. TOMÁS DE AQUINO, III *Sent.* D.4 a.1 ad 5; *STh* III q.2 a.11 ad 3. Sobre el mérito de María, véase MERKELBACH, *Mariologia*, o.c., 204-213, 327-336; ROSCHINI, *La Madonna...*, o.c., II, 47-52; J. STÖHR, «Verdienst Marias», en ML 6 (1994) 593-596; O'CARROLL, *Theotokos...*, o.c., 246s; M. HAUKE, «La cooperazione attiva di Maria alla Redenzione. Prospettiva storica (patristica, medievale, moderna, contemporanea)», en AA.VV., *Maria, «unica cooperatrice alla Redenzione»* (New Bedford MA 2005) 171-219; también en *Immaculata Mediatrix* 6 (2006) 157-189, *passim*; infra, 221.

«El mundo entero espera postrado a tus pies. No sin razón, porque de tu palabra depende el consuelo de los infelices, la redención de los esclavos, la liberación de los condenados; en una palabra: la salvación de todos los hijos de Adán, de toda tu raza»[70].

4) *La maternidad divina lleva consigo una relación transformante*

El descenso del Espíritu Santo sobre María, según la narración de Lucas (Lc 1,26-38)[71], evoca el acto de la creación (Gén 1,2) y la presencia de Dios en el arca de la alianza (Éx 40,34). Con la Encarnación, ocurrida en la Anunciación, María llega a «un nuevo grado de pureza y de asimilación a Dios, algo como el último paso al crisol de un metal ya puro que encuentra ahora su temple y su esplendor»[72].

La maternidad divina, como relación de base de María con Cristo, puede ser comparada con el carácter sacramental, distinto de la gracia, pero dado en función de la vida sobrenatural[73]. El carácter indeleble en los sacramentos (del Bautismo, de la Confirmación y del Orden) constituye la consagración del cristiano a la Santísima Trinidad y una conformación con Cristo. De forma similar, la divina maternidad, preparada en la gracia de la Inmaculada Concepción al comienzo de la existencia de María, consagra a Nuestra Señora a Dios a causa de su relación con su Hijo, que asume de ella la naturaleza humana mediante la fuerza del Espíritu Santo. Según Scheeben, la gracia de la maternidad divina está ya presente en María al comienzo de su vida. El dogmático alemán más famoso del siglo XIX describe la relación materna de la Santa Virgen con Cristo mediante la expresión del «carácter personal», identificándola también con su matrimonio espiritual con el Verbo divino. El «carácter personal» implica el ser Madre y «Esposa» de Cristo, el cual pide su consentimiento antes de convertirse en su Hijo. De este modo el teólogo llega al concepto de «maternidad esponsal»[74].

Esta concepción sistemática de Scheeben confirma la convicción católica de que la maternidad divina no puede ser separada de la mediación de María, una función que no se limita al nacimiento físico de Jesús. En la maternidad divina, la entera persona es consagrada a Cristo para siempre, lo que comporta la cooperación en el proceso salvífico. La maternidad «esponsal» de María encuentra su expresión ya en los Padres de la Iglesia y en una famosa afirmación de Tomás de Aquino, citada más veces por el magisterio pontificio:

[70] SAN BERNARDO, *Hom. super «Missus est»* I,7 (PL 183,59 D).
[71] Véase supra, 25.
[72] LAURENTIN, *Breve trattato...*, o.c., 203. Lo afirma expresamente el teólogo bizantino Nicolás Cabasilas (siglo XIV) (ibíd.). De este modo se puede entender la idea de la «purificación» *(kátharsis)*, establecida por varios autores orientales: o.c., 225s; cf. HAUKE, *Heilsverlust...*, o.c., 560; ID., «Die Unbefleckte Empfängnis bei den griechischen Vätern. Die Hinweise Johannes Pauls II. Im ökumenischen Disput»: *SS.MJ* 8/2 (2004) 13-54 (52s).
[73] LAURENTIN, *Breve trattato...*, o.c., 204-210.
[74] Cf. supra, 77; HAUKE, «Die Mariologie Scheebens - ein zukunftsträchtiges Vermächtnis», en HAUKE - M. STICKELBROECK (eds.), *Donum Veritatis* (Ratisbona 2006) 255-274 (261s).

El acontecimiento de la Anunciación era conveniente «para manifestar la existencia de una especie de matrimonio espiritual entre el Hijo de Dios y la persona humana. Por eso, por medio de la Anunciación, se esperaba el consentimiento de la Virgen, en representación de toda la naturaleza humana *(loco totius humanae naturae)*»[75].

También Cristo representa a toda la naturaleza humana, pero lo hace como persona divina y como cabeza de la Iglesia. María representa a la raza humana como persona creada y de alguna manera como «corazón» del cuerpo místico de Cristo. Lo hace como mujer en su receptividad «esponsal», unida a la respuesta activa a la iniciativa de Dios.

### 5) *Con la maternidad divina, María asume un papel activo en la obra de la salvación*

La Encarnación no es solo un presupuesto que precede a la obra de la salvación, sino que forma parte de ella. Por consiguiente, el consentimiento de María tiene una cualidad salvífica, hecha posible por la gracia de Cristo, dada desde el inicio de la vida de la Santa Virgen[76]. La cooperación de María está encaminada a la obra redentora de Cristo, que se inicia ya en la Encarnación, como podemos concluir de la Carta a los Hebreos: «Por eso, al entrar en este mundo, dice: Sacrificio y oblación no quisiste; pero me has formado un cuerpo» (Heb 10,5). Mientras Cristo aparece como «nuevo Adán», María actúa como «nueva Eva». Los dos están unidos para renovar a la humanidad caída en el pecado[77].

### 6) *La maternidad divina es el inicio de la maternidad espiritual de María para la Iglesia*

La divina maternidad está en estrecha relación con la persona del Verbo encarnado como cabeza del cuerpo místico. Una piedra miliar para el desarrollo de la doctrina sobre la maternidad espiritual de María se encuentra en un señaladísimo texto de Agustín, citado en los documentos del Vaticano II:

Físicamente, María «fue solo madre de Cristo, espiritualmente le fue hermana y madre. María ha sido la única mujer que fue al mismo tiempo madre y virgen, tanto en el espíritu como en el cuerpo. Espiritualmente, sin embargo, no fue madre de nuestra cabeza, de nuestro Salvador, del cual más bien tuvo la vida, como la tienen todos los que creen en él (¡también ella es una de estos!), a los cuales se aplica justamente

[75] *STh* III q.30 a.1; véase también supra, 76-77. El texto es citado en LEÓN XIII, Enc. *Octobri mense* (1891) (DH 3274); Pío XII, Enc. *Mystici corporis* (1943) *(AAS* 35 [1943] 247); JUAN PABLO II, *Catequesis Mariana* (18-9-1996) n.2, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II,* o.c. XIX/2 (1998) 373 (= CCE 511).

[76] Véase infra, 212-213 (cooperación de María en la obra de la salvación).

[77] Cf. S. M. MANELLI, «Maria Corredentrice nella Sacra Scrittura», en AA.VV., *Maria Corredentrice. Storia e teologia,* I (Frigento 1998) 37-114 (73-82).

el nombre de hijos del esposo. Es, en cambio, sin ninguna duda, madre de sus miembros, que somos nosotros, en el sentido de que ha cooperado mediante el amor a engendrar a la Iglesia de los fieles, que forman los miembros de aquella cabeza»[78].

La cooperación de María en el nacimiento espiritual de los miembros de la Iglesia se abre a una dimensión universal. La maternidad espiritual, basada en la Encarnación, es confirmada y plenamente constituida a los pies de la Cruz, cuando Jesucristo revela la vocación de María como «madre» de Juan, tipo de todo discípulo fiel[79]. Durante su visita a Éfeso, el papa Benedicto XVI subrayó esta relación entre la maternidad divina de María y su función materna para la Iglesia: «Hemos escuchado el pasaje del Evangelio de Juan que invita a contemplar el momento de la Redención, cuando María, unida al Hijo en la ofrenda del Sacrificio, extiende su maternidad a todos los hombres y, en particular, a los discípulos de Jesús»[80].

### 7) *La maternidad divina exalta a María sobre todas las otras criaturas*

El NT alude ya a la dignidad altísima de María como madre del Señor. Esto resulta evidente en el saludo del ángel (Lc 1,28: «Alégrate, llena de gracia, el Señor está contigo»), pero también en las palabras de Isabel (Lc 1,42: «Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu seno; y ¿de dónde a mí que la madre de mi Señor venga a mí?») y en la alabanza del Magníficat (Lc 1,48: «Desde ahora todas las generaciones me llamarán bienaventurada»).

En el siglo III no es todavía clara la mayor gracia de María respecto a los apóstoles, como atestiguan, por ejemplo, las notas de Orígenes sobre presuntos pecados de la Virgen[81]. Pero en el siglo IV encontramos testimonios explícitos que ponen de relieve la nobleza mayor de María como Madre de Dios respecto de todas las otras criaturas. Con el Concilio de Éfeso esta convicción se convierte en universal. El eco de esta fe se descubre en el Vaticano II: por el don de la maternidad divina, María «aventaja con creces a todas las otras criaturas, celestiales y terrenas» (LG 53).

La relación personal con Dios, que proviene de la maternidad divina, es la más profunda que pueda existir entre una persona creada y el Creador. Ciertamente esta relación es menos profunda que la relación de la humanidad de Jesucristo con el Verbo que la asume: esta relación hace subsistir la naturaleza humana en la persona divina del Hijo de Dios, según la exposición sistemática de santo Tomás. No obstante esto, María ha dado a luz según la humanidad al propio Creador, un hecho

[78] AGUSTÍN, *De sancta virginitate* 5-6 (PL 40,399). La última frase es citada en LG 53.

[79] La explicación de la maternidad espiritual se manifiesta con más vigor a partir del siglo XII; cf. infra, 215-216 (mediación); como primera información O'CARROLL, *Theotokos...*, o.c., 238-245, 253-256; PONCE CUÉLLAR, *María. Madre del Redentor...*, o.c., 467-469.

[80] BENEDICTO XVI, *Homilía* (29-11-2006), en (*Insegnamenti di Benedetto XVI*, o.c. II/2 (2007) 711.

[81] Véase infra, 141-143.

que constituye una dignidad casi infinita[82]. A partir de Suárez (siglo XVI), muchos teólogos expresan la dignidad de la Madre de Dios con la idea de que María pertenece «al orden hipostático», es decir, que no puede ser separada del Verbo encarnado[83].

### 8) *La maternidad divina constituye una relación especial con la Santísima Trinidad*[84]

Una obra teológica del siglo XVII llama a María «espejo y revelación de la Trinidad» y, refiriéndose a la Anunciación, dice que el Padre ha mandado al Hijo, mientras que el Hijo se ha hecho hombre mediante la fuerza y la operación del Espíritu Santo[85]. El misterio de la Anunciación ilumina el misterio del Dios Uno y Trino. El Vaticano II aporta un preciso resumen de la relación de María con la Santísima Trinidad:

> Redimida de modo eminente, en previsión de los méritos de su Hijo, y unida a Él con un vínculo estrecho e indisoluble, está enriquecida con la suma prerrogativa y dignidad de ser la Madre de Dios Hijo, y por eso hija predilecta del Padre y sagrario del Espíritu Santo; con el don de una gracia tan extraordinaria aventaja con creces a todas las otras criaturas, celestiales y terrenas (LG 53).

María era «hija predilecta del Padre» y «templo del Espíritu Santo» ya antes de ser Madre de Dios; sin embargo las relaciones con el Padre y el Espíritu Santo están en estrecha unión con la maternidad divina, el punto de partida para describir la relación con la Santísima Trinidad.

El título «hija» es el más frecuentemente utilizado para describir la relación con el Padre celestial. Encontramos ya una prefiguración en el tipo veterotestamentario de la «hija de Sión». Al mismo tiempo, la filia-

[82] *STh* I q.25 a.6 ad 4: «Beata Virgo ex hoc, quod est mater Dei, habet quandam dignitatem infinitam ex bono infinito, quod est Deus; et ex hac parte non potest aliquid fieri melius ea, sicut non potest aliquid melius esse Deo».

[83] Cf. supra, 98-99; F. SUÁREZ, *De mysteriis vitae Christi,* sect. 2,4 (Opera omnia 19; París 1856) 8 (citado en GHERARDINI, *La Madre...,* o.c., 81, nt. 43): «Haec dignitas matris est altioris ordinis, pertinet enim quodammodo ad ordinem unionis hypostaticae, illam enim intrinsece respicit, et cum illa necessariam conjunctionem habet». Véase sobre la entera cuestión RAGAZZINI, *La Divina Maternità...,* o.c., 214-238.

[84] Para un tratamiento más explícito véase MERKELBACH, *Mariologia,* o.c., 58-64; M. J. NICOLAS, «Marie et la Trinité», en DU MANOIR, *Maria...,* o.c. VII, 421-430; J. M. ALONSO, «Trinità», en NDM, 1406-1417; K. WITTKEMPER, «Dreifaltigkeit I. Dogmatik», en ML 2 (1989) 233-239; HAUKE, «Die trinitarischen Beziehungen Mariens als Urbild der Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil»: *SS.MJ* 4/2 (2000) 78-114. A. AMATO, *Maria e la Trinità* (Cinisello Balsamo 2000); J. L. BASTERO DE ELEIZALDE, «El Padre y María en el magisterio postconciliar»: *Estudios Marianos* 66 (2000) 343-365; ÍD., «El Espíritu Santo y María en el Concilio Vaticano II y en Pablo VI»: *Scripta theologica* 38 (2006) 701-735; SCHEFFCZYK, *Maria, crocevia...,* o.c., 69-79; R. LOMBARDI, *Maria icona della Trinità* (Roma 2003); DE FIORES, *Dizionario,* II (2006) 1717-1743; ÍD., «Trinità», en *Mar* (2009) 1219-1232; E. BUENO DE LA FUENTE, «La revelación entre la Trinidad y la Virgen María desde la perspectiva de Lumen gentium»: *EphM* 64 (2014) 403-426.

[85] Cf. JOSEPHUS DE LA CERDA, *Maria effigies revelatioque trinitatis* (Almería 1640).

ción de María se asemeja a la filiación adoptiva de todos los bautizados, que pueden orar «¡Abbá, Padre!» (cf. Gál 3,26; 4,4-7). El objetivo de nuestra vida es recibir «la filiación adoptiva» (Gál 4,5). Precisamente en este contexto, el apóstol Pablo habla de la maternidad divina de María: «envió Dios a su Hijo, nacido de mujer» (Gál 4,4).

Ciertamente, María es también la hija «predilecta» del Padre. Esta relación exclusiva fue objeto de la reflexión de los Padres de la Iglesia, que describieron a Cristo como el hijo común de Dios Padre y de la Virgen María. Esta idea la encontramos también en el concilio de Calcedonia: «[...] engendrado por el Padre antes de los siglos según la divinidad, y en estos últimos tiempos por nosotros y por nuestra salvación de María Virgen y Madre de Dios, según la humanidad» (DH 301).

En la Iglesia antigua se inicia también la conciencia de una relación «esponsal» de María con Dios Padre, como aparece en un pasaje de san Juan Damasceno citado en la encíclica *Munificentissimus Deus* (1950). En esta encíclica el papa Pío XII definió la Asunción de María en alma y cuerpo a la gloria celestial y afirmó: «Era necesario que la esposa del Padre habitase en los tálamos celestes»[86]. El título «esposa» llega a ser más corriente en el Medievo, por ejemplo en Ruperto de Deutz, y en el siglo XVII en la escuela francesa de espiritualidad, particularmente en Bérulle y Olier[87]. Según Olier, el Padre eligió a María como su esposa para que llegase a ser, junto con Él, el principio de la generación temporal del Verbo en la Encarnación. No obstante esto, el título «esposa del Padre» no es muy común a causa del posible malentendido de atribuir a María la generación eterna del Hijo de Dios, mientras que su aportación permanece claramente en el ámbito temporal.

El título «hija» implica una semejanza con el Padre. También por este motivo se halla la comparación de la maternidad divina con la generación activa por parte del Padre. La fuente eterna del Hijo en el Padre se refleja en el origen temporal del mismo Hijo de María como madre. Según Grignion de Montfort, «Dios Padre comunicó a María la propia fecundidad tanto como de ello era capaz una simple criatura, para darle el poder de producir a su Hijo y a todos los miembros de su cuerpo místico»[88].

La semejanza de la maternidad divina con la paternidad eterna de Dios nos puede iluminar también sobre la importancia de la virginidad de María: «si se afirma que la maternidad divina es la asimilación creada más perfecta a la paternidad divina, parece que la maternidad divina de María tiene que ser necesariamente una maternidad virginal»[89].

María, de todas formas, podría ser llamada el «rostro femenino» del Padre, revelando en particular su misericordia y su ternura. Hay

[86] JUAN DAMASCENO, *Hom. II in Dormit.* 14 (PG 96,741); cf. AAS 42 (1950) 768; EE 6, n.1951.

[87] Cf. O'CARROLL, *Theotokos...*, o.c., 333s; K. WITTKEMPER, «Braut IV. Dogmatik», en ML I (1988) 564-571 (568s).

[88] LUIGI M. GRIGNION DE MONTFORT, *Trattato della vera devozione alla Santa Vergine e il segreto di Maria* (Cinisello Balsamo 1985) 28 (= *Traité de la vrai dévotion...*, n.17).

[89] HAFFNER, *The Mystery of Mary*, o.c., 128. Esta «necesidad» sería vista, sin embargo, no como necesidad metafisica, sino como conveniencia

que señalar, sin embargo, que la Bienaventurada Virgen no representa directamente la «maternidad» de Dios, sino que ella es la Madre de Dios, que representa el vértice de la realidad creada[90].

Para indicar la relación con el Hijo, es fundamental, desde luego, el título «Madre». Pero ya en la época de los Padres y todavía más en el Medievo, encontramos la descripción de María como «esposa» de Cristo, entendida como compañera en la obra de salvación. Sobre todo los comentarios al Cantar de los Cantares, comenzando con san Ambrosio, sitúan casi en la misma línea a María, a la Iglesia y al alma humana como «esposa» de Cristo que se abre al amor del divino «esposo»[91]. El título «esposa de Cristo» es usado más bien para la Iglesia, partiendo de las fuentes bíblicas (entre ellas Ef 5,21-33).

Hoy está más difundido el título «esposa» para la relación con el Espíritu Santo. El primero en presentar a María como «esposa del Espíritu Santo» fue san Francisco[92]. La costumbre está justificada, porque María es puesta de relieve como «cooperadora» de la tercera persona divina. Pero, por otra parte, el Espíritu Santo no es llamado «esposo» de María para evitar la idea de que se dé una generación por su parte. El Espíritu no es el Padre de Jesús[93]. Su acción en la Encarnación es comparada en el Evangelio de Lucas con la primera creación y no con la generación. La mariología más reciente, que encuentra su reflejo en la *Lumen gentium* (53), tiende a evitar tal título y prefiere hablar de María como «templo», «morada» o «santuario» del Espíritu Santo[94].

Por otra parte, la descripción «templo del Espíritu Santo» no reporta una relación específica de María con el Espíritu Santo, sino que refleja solamente lo que vale para todo cristiano. La expresión «esposa del Espíritu Santo» tiene la ventaja de manifestar un rasgo específico de la Santa Virgen. Se ve ya en las obras de san Francisco, que utiliza el título exclusivamente para María (y no para las vírgenes consagradas)[95]. Juan Pablo II valora nuevamente el título omitido por el Vaticano II[96]. En una de las Catequesis marianas, el Sumo Pontífice afirma claramente que, como «esposa del Espíritu Santo», María dispone de una relación especial con el Espíritu, y esto va más allá del hecho de ser solo «templo de Dios» como cualquier cristiano[97].

[90] Véase supra, cap. 3.3, con las notas sobre la teología feminista.

[91] Cf. J. SCHARBERT, «Hoheslied», en ML 3 (1991) 232-234 (233).

[92] Antífona *Sancta Maria Virgo*, v.2: «filia et ancilla altissimi summi Regis Patris caelestis, mater sanctissimi Domini nostri Jesu Christi, sponsa Spiritus Sancti». Cf. O. SCHMUCKI, «Franz v. Assisi», en ML 2 (1989) 509-511 (510); J. SCHNEIDER, *Virgo Ecclesia facta: la presenza di Maria nel crocifisso di San Damiano e nell'Officium Passionis di san Francesco d'Assisi* (Asís 2003) 223-272.

[93] Cf. el Sínodo XI de Toledo (DH 533).

[94] Cf HAUKE, «Die trinitarischen...», a.c., 87-90.

[95] Cf. L. M. AGO, *La «Salutatio Beatae Mariae Virginis» di san Francesco di Assisi* (Roma 1998) 228.

[96] Cf., por ejemplo, RM, 9.26: María es «santuario del Espíritu Santo» y «esposa fiel del Espíritu Santo».

[97] CM 11 (10-1-1996) n.4: «Más aún: todo cristiano es "templo del Espíritu Santo", [...] Pero esta afirmación tiene un significado excepcional en María. En efecto, en ella la relación con el Espíritu Santo se enriquece con la dimensión esponsal. Lo he recordado

Pablo VI, en la Exhortación apostólica *Marialis cultus* (1974), ha subrayado el carácter trinitario de la devoción mariana. María nos ayuda a dirigirnos al Padre por medio del Hijo en el Espíritu Santo (cf. n.25). Juan Pablo II recuerda que la Anunciación nos da una revelación de la Trinidad en relación con María[98]. María realiza de este modo la vocación suprema de la criatura, una vocación en la que participan todos los miembros de la Iglesia. Por otra parte, el título «Madre de Dios» puede ser atribuido únicamente a María; este hecho ilumina también el hecho especial de las expresiones «esposa del Espíritu Santo» e «hija *predilecta* del Padre». «Aquí se manifiesta el significado auténtico de los privilegios de María y de sus relaciones excepcionales con la Trinidad: tienen la finalidad de hacerla idónea para cooperar en la salvación del género humano»[99].

en la encíclica *Redemptoris Mater*: "El Espíritu Santo ya ha descendido a ella, que se ha convertido en su esposa fiel en la anunciación acogiendo al Verbo de Dios verdadero..." (n.26)». Cf. HAUKE, «La mediazione materna di Maria secondo Papa Giovanni Paolo II», en AA.VV., *Maria Corredentrice*, VII (Frigento 2005) 35-91 (70s). Véase también É. RICHER, «Marie, Épouse du Saint-Esprit? Le point de vue de la mariologie des saints et des papes», en *RTLu* 12 (2007) 257-277.

[98] Cf. *Mulieris dignitatem*, 3.

[99] CM 11 (10-1-1996) n.5.

UNIDAD Nº VI

CAPÍTULO V

# LA VIRGINIDAD DE MARÍA

## BIBLIOGRAFIA

Las Profesiones de fe (DH 1-76); Concilio de Constantinopla II (553), can. 2, 6, 14 (DH 422, 427, 437); Sínodo lateranense 649, can. 3 (DH 503); PABLO IV, Bula contra los unitarios, 1555 (DH 1880); CCE, n.496-507; JUAN PABLO II, Discurso para el XVI centenario del Sínodo Plenario de Capua (392-1992), sobre la perpetua virginidad de María: *AAS* 85 (1993) 662-670; CM 10-7, 24-7, 31-7, 7-8, 21-8, 28-8-1996, 20-8-1997; J. COLLANTES (ed.), *La fe de la Iglesia Católica* (Madrid 1983) 301-314.

ALDAMA, J. A. DE, *Virgo Mater. Estudios de teología patrística* (Granada 1963); ÍD., «La maternité virginale de Notre Dame», en H. DU MANOIR (ed.), *Maria,* o.c. VII, 117-154; AUER, J., *Gesù il Salvatore* (Asís 1993) § 7; BASTERO DE ELEIZALDE, J. L., *María, Madre del Redentor* (Pamplona ²2004) 211-232; ÍD., *Virgen singular* (Madrid 2001) 58-112; CALERO, A. M., *La Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa* (Leumann [Turín] 1995) 118-152; CALKINS, A. B., «Il concepimento e la nascita verginale di Gesù, verità di fede ricevuta e trasmessa dalla Chiesa cattolica»: *Immaculata Mediatrix* 4 (2004) 181-209; ÍD., «Our Lady's Perpetual Virginity», en AA.VV., *Mariology* (Goleta, CA 2007) 277-315; CAPIZZI, N., «Vergine», en *Mar* (2009) 1255-1264; COURTH, F., «Jungfrauengeburt im exegetisch-dogmatischen Disput», en PAMI, *De cultu mariano s.XX,* o.c. IV (1999) 293-314; DE FIORES, S., «Vergine I. Problematica attuale; III. Tradizione ecclesiale; IV. Prospettive teologiche attuali», en NDM, 1418-1424, 1454-1476; ÍD., *Maria nella teologia contemporanea* (Roma ³1991) 438-453; ÍD., «Vergine», en *Dizionario,* II (2006) 1771-1814; DITTRICH, A., *Protestantische Mariologie-Kritik.* (Ratisbona 1998) 308s; DONNELLY, P. J., «La virginidad perpetua de la Madre de Dios», en J. B. CAROL, *Mariología* (Madrid 1964) 619-683; FEHLNER, P. D. M., *La verginità nel parto* (Castelpetroso 1995); GALOT, *Maria. La donna nell'opera della salvezza* (Roma ³2005) 113-183; GHERARDINI, B., *La Madre* (Frigento 1989) 93-133; HAFFNER, P., *The Mystery of Mary* (Leominster R.U. - Chicago 2004) 134-174; HAUKE, M., «Jungfrau und Mutter: geboren von der Jungfrau Maria», en G. STUMPF (ed.), *Maria - Mutter der Kirche* (Landsberg 2004) 43-70; ÍD., «Die "virginitas in partu": Akzentsetzungen in der Dogmengeschichte», en ZIEGENAUS, «Geboren aus der Jungfrau Maria». Klarstellungen (Ratisbona 2007) 88-131; LAURENTIN, R., «Le mystère de la naissance virginale»: *EphM* 10 (1960) 345-374; ÍD., *Breve trattato su la Vergine Maria* (Cinisello Balsamo 1987) 284-301; MALNATI, E., *Maria nella fede della Chiesa* (Casale Monferrato 2001) 27-77; MASINI, M., *Maria di Nazaret la Vergine* (Padua 2008); MENKE, K. H., *Incarnato nel seno della vergine Maria. Maria nella storia di Israele e nella Chiesa* (Cinisello Balsamo 2002) B 1; MERKELBACH, B. H., *Mariologia* (París 1939) 216-263; MÜLLER, G. L., *Nato dalla Vergine Maria* (Brescia 1994) = (ed. actualizada) *Maria* (2002) 116-225; PERRELLA, S. M., «Il parto verginale di Maria nel dibattito teologico contemporaneo (1962-1994). Magistero - Esegesi

- Teologia»: *Marianum* 56 (1994) 95-213; Íd., *Maria Vergine e Madre* (Cinisello Balsamo 2003); Ponce Cuéllar, M., *María. Madre del Redentor y Madre de la Iglesia* (Barcelona [2]2001) 323-382; Pozo, C., *María en la obra de la salvación* (Madrid [2]1990) 250-284; Íd., *María, nueva Eva* (Madrid 2005) 265-300; Roschini, *La Madonna: secondo la fede e la teologia,* III (Roma 1954) 163-188; Íd., *Maria Santissima nella storia della salvezza,* III (Isola del Liri 1969) 337-448; Scheffczyk, L., *Maria, crocevia della fede cattolica* (Lugano 2002) 81-92; Serra, A., «Vergine II. Testimonianza biblica», en NDM, 1424-1454; Söll, G., *Storia dei dogmi mariani* (Roma 1981) 81-88, 97-108, 131-141, 178-186; Ziegenaus, A., «Jungfräulichkeit II. Dogmatik», en ML 3 (1991) 469-481; Íd., *Maria in der Heilsgeschichte* (Aquisgrán 1998) 232-287; Íd. (ed.), «Geboren aus der Jungfrau Maria». Klarstellungen (Ratisbona 2007).

## I. LA IMPORTANCIA DE LA DOCTRINA

Desde el inicio, la maternidad divina de María es creída como maternidad virginal: el origen humano de Jesús se realizó sin la intervención de un padre humano. En este origen se muestra el don gratuito de Dios y el nuevo inicio en la historia de la salvación, comparable a la primera creación. Por otra parte, también María permaneció marcada para siempre por el acontecimiento de la Encarnación: la virginidad es la expresión corporal de su apertura a Dios. En la virginidad perpetua de María encontramos un vínculo entre realidad corporal y virtud espiritual. La Iglesia profesa a María como «siempre Virgen», virgen antes del parto, en el parto y después del parto *(virginitas ante partum, in partu, post partum).* La exposición sistemática se orientará según este esquema.

La virginidad de María y la resurrección de Jesús son aquellos elementos de la fe que se confrontan particularmente con una mentalidad secularizada, que rechaza la concreción corporal de la intervención de Dios en la historia. Este hecho, ciertamente, no es nuevo, porque se presenta desde el inicio, con la polémica judía y pagana contra la virginidad de María. Hoy esta polémica se nutre de un deísmo que niega toda intervención milagrosa de Dios en este mundo; esta ideología se une muy a menudo, en el ambiente exegético, a una corriente que considera los relatos de la infancia en los evangelios un producto legendario. Además, está la sospecha de que la exaltación de la virginidad sea un signo de la hostilidad de la Iglesia hacia la vida sexual. Contra estas corrientes hay que mostrar que la fe en la virginidad de María halla su raíz en la historia y que es todo lo contrario a un desprecio del matrimonio y de la condición sexual.

La fe de la Iglesia en la virginidad de María es todavía más antigua que la formulación explícita de la maternidad divina. Mientras que el título *Theotokos* se impuso en el siglo IV, encontrando después la aprobación solemne en el concilio de Éfeso, la designación «Virgen» se reconoce para María ya en el siglo II y se presenta en todos los antiguos símbolos de la fe (como en nuestro Credo, el Símbolo niceno-constantinopolitano, y en el Símbolo apostólico). Recordemos también la fórmula corriente, sobre todo después del Concilio de Éfeso, de la «santa Virgen Engendradora de Dios».

En la Iglesia antigua, la virginidad de María era la contraseña de la verdadera divinidad de Jesucristo. Atanasio, por ejemplo, afirma: «Cuando (el Hijo de Dios) vino entre nosotros, se formó un cuerpo tomándolo de la Virgen para ofrecer una prueba no irrelevante de su divinidad»[1].

Si Jesús hubiese sido concebido de modo natural, habría que atribuir todos los títulos marianos también a José: la paternidad divina, la Inmaculada Concepción, etc. Nos habría quedado solo la veneración de la Santa Familia, pero no el papel específico de María.

## II. LA *VIRGINITAS ANTE PARTUM*

### 1. Referencias bíblicas

En la parte bíblica hemos visto ya los testimonios de la Sagrada Escritura sobre el origen virginal de Jesús. Encontramos una afirmación directa en los relatos de la infancia de Jesús (Mt 1; Lc 1). Es notable el doble testimonio a pesar de la redacción independiente de los dos textos. En los dos casos se remite a la profecía de Isaías 7,14 LXX: la Virgen concebirá y dará a luz (literalmente en Mateo, en modo de alusión en Lucas). Un testimonio discutido es el de Jn 1,13: la versión cristológica indica el nacimiento virginal de Jesús. Además Juan, cuando la gente habla de la paternidad de José, parece corregir discretamente esta opinión (Jn 1,45. 49-51; 6,42-47). Cuando Pablo indica el origen humano de Jesús, el apóstol habla únicamente de la madre («nacido de mujer»: Gál 4,4). Marcos, a diferencia de Mateo y Lucas, llama a Jesús «hijo de María»; en esta designación desacostumbrada se puede ver una alusión al origen virginal del Señor.

### 2. La oposición antigua (judíos, paganos)

El testimonio de la Sagrada Escritura ha tropezado desde el inicio con la oposición judía y pagana. Según el judío Trifón (que discute con san Justino), los cristianos deberían avergonzarse de la doctrina sobre el origen virginal de Jesús, por el hecho de que en él habría una dependencia de algunos mitos paganos, según los cuales un dios engendraría un hijo con una mujer humana (como el nacimiento de Perseo de la unión entre Zeus y Dánae; Zeus se había acercado a Dánae en la forma de una lluvia de oro)[2]. Sería mejor, considera Trifón, «para vosotros afirmar de este Jesús que fue engendrado como hombre por los hombres y declarar [...] que sería llamado Cristo a causa de su comportamiento perfecto según la ley». Los judíos niegan categóricamente que Is 7,14 tenga algo que ver con un origen virginal de Jesús, y el rechazo de la Septuaginta parece

[1] *De incarn.* 18 (PG 25,128 C); trad. it. en GAMBERO, *Maria nel pensiero...*, o.c., 108.
[2] JUSTINO, *Dialogus cum Tryphone* 67 (PG 6,629 A-B). Cf. 1 *Apol.* 22,5; 54,8 (PG 6,361 B; 409 C). Sobre Justino, véase ZIEGENAUS, «Jungfraulichkeit...», a.c., 449s.

también motivado por esta discusión. En el siglo II se había difundido una opinión judía según la cual María habría sido expulsada por José, porque habría concebido un hijo de un militar de nombre Pantera[3] (*Pántera* parece trastocar el término *parthénos,* virgen).

La virginidad de María es ridiculizada por el mundo pagano. El filósofo Celso (hacia el 180) acogió de buena gana las calumnias de los judíos[4], y Porfirio (siglo III) consideró indigno por parte de Dios entrar en el seno de una virgen para nacer, para ser puesto en pañales y ensuciarse[5]. Celso acogió también la opinión judía de comparar el nacimiento virginal de Jesús con los mitos griegos (que ya no se tomaban en serio)[6].

## 3. La crítica moderna

Las objeciones antiguas vuelven a encontrarse en la crítica moderna, que añade otras perspectivas muy divergentes entre ellas. Presentamos algunos ejemplos significativos.

1) La negación del nacimiento virginal se ha convertido en habitual en el protestantismo liberal, sobre todo a partir de David Friedrich Strauß, discípulo de Hegel y autor de un libro sobre «La vida de Jesús» (1835). Los relatos bíblicos serían *la historización de una idea,* es decir, del origen sobrenatural de Jesús, contrario a los hechos históricos. Tal acontecimiento sería imposible ya desde el hecho de que no existen milagros. Además, el nacimiento virginal no sería necesario para explicar la divinidad de Jesús (no aceptada, de todas formas, por Strauß). Marcos, Pablo y Juan callan sobre el nacimiento virginal; las genealogías, en la forma original, testimoniarían la paternidad biológica de José. La idea del nacimiento virginal vendría del helenismo, acogido de modo purificado, y de la influencia de Is 7,14. Heinrich Maria Köster, en una reseña sobre la crítica del nacimiento virginal a partir de Strauß, observa que este autor anticipó ya casi todos los análisis críticos de la exégesis posterior[7].

Hemos considerado ya, en la parte bíblica, el argumento del «silencio» de Marcos y Pablo sobre el nacimiento virginal. No lo mencionan porque no entraba en su intento de presentar la vida pública de Jesús (Marcos) y la muerte y resurrección del Señor (Pablo). Sin embargo, podemos encontrar también en ellos (como en Juan) alusiones al nacimiento virginal. En todo caso, Pablo y Marcos no indican la paternidad biológica de José y ponen de relieve únicamente la procedencia de Jesús de María. Sobre los otros argumentos de Strauß volveremos a continuación. La tesis de este autor es típicamente idealista, porque

[3] Cf. ORÍGENES, *Contra Celsum* 1,32.69 (SCh 132,162-164.270).
[4] Ibíd. 1,28.32 (l.c., 150.164).
[5] Cf. ZIEGENAUS, *Maria in der...*, o.c., 151.
[6] Cf. ORÍGENES, *Contra Celsum* 1,37.67 (l.c., 176-180.264-266).
[7] H. M. KÖSTER, «Die Jungfrauengeburt als theologisches Problem seit D. F. Strauß», en H. J. BROSCH - J. HASENFUSS (eds.), *Jungfrauengeburt gestern und heute* (Mariologische Studien 4; Essen 1969) 35-87 (40). Cf. MÜLLER, *Maria*, o.c., 122s.

elimina la importancia del acontecimiento histórico, fundamental para la revelación cristiana.

2) Adolf von Harnack, el representante más famoso del protestantismo liberal del siglo XIX, consideraba que el origen de la fe en el nacimiento virginal sería la *lectura cristiana de Is 7,14* LXX. A diferencia de Strauß, Harnack excluye una procedencia de un mito pagano: la tradición más antigua del cristianismo está libre de tales mitos. Sería necesario buscar, en cambio, un origen en el judaísmo contemporáneo, en la interpretación de Is 7,14. Esta aplicación habría tenido lugar con Mateo y Lucas, mientras que los textos neotestamentarios más antiguos (Pablo, Marcos) no la presentarían todavía. El anuncio inicial de la comunidad primitiva habría tomado en consideración solo el tiempo entre el bautismo de Jesús y Pentecostés. Ni siquiera Juan sería un testimonio claro. Además, la idea del Dios-hombre no dependería del nacimiento virginal. Las teorías de la preexistencia y del origen virginal serían dos intentos distintos (y contrarios entre ellos) de desvelar el misterio de Jesús. Atribuir a Jesús un origen virginal sería el fruto de un elogio pospascual[8].

Esta explicación choca con la dificultad de la exégesis judía de Is 7,14. No encontramos fuentes coetáneas que indiquen la interpretación del texto de Isaías como referencia al nacimiento virginal del Mesías. Obviamente el punto de partida para los relatos de la infancia no es la profecía de Isaías, sino al contrario: para acoger el mensaje ya existente sobre el nacimiento virginal de Jesús, se remite al Antiguo Testamento, que prepara lo que sucede en el Nuevo. Si no se hubiese producido el mensaje histórico, habría sido contraproducente aumentar las dificultades que existían ya respecto a los judíos a causa de la divinidad de Jesús.

3) Para explicar el mensaje neotestamentario sobre el nacimiento virginal de Jesús, la literatura liberal proponía las hipótesis más diversas[9]: la única «hipótesis» absolutamente excluida era la de la verdad histórica. Un intento particularmente drástico fue emprendido por un cierto H. E. G. Paulus, según el cual alguno habría entrado donde María y la habría hecho madre. María lo habría considerado el arcángel Gabriel[10].

Con Strauß se llegó a un «giro» en el sentido de suponer una influencia pagana en la fe en el nacimiento virginal de Jesús. Esta rapidez era más bien extraña, porque se acogía así un reproche de los opositores del cristianismo antiguo: los cristianos habrían adoptado un mito que ya no se tomaba en serio ni en el propio paganismo. Por ejemplo, Herman Gunkel (1903), como Trifón, pensaba en la *influencia del mito griego*

[8] Sobre Harnack, cf., entre otros, A. ZIEGENAUS, «Die Jungfrauengeburt im Apostolischen Glaubensbekenntnis. Ihre Interpretation bei Adolf von Harnack», en H. PETRI (ed.), *Divergenzen in der Mariologie. Zur ökumenischen Diskussion um die Mutter Jesu* (Mariologische Studien 7; Ratisbona 1989) 35-55; ÍD., *Mariologie*, o.c., 236s.

[9] Cf. A. SCHWEITZER, *Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tubinga 1913, [9]1984); trad. it.: *Storia della ricerca sulla vita di Gesù* (Brescia 1986).

[10] Cf. ZIEGENAUS, *Maria in der...*, o.c., 233.

*sobre la unión carnal de los dioses con mujeres humanas*. Eduard Meyer, en un comentario sobre los evangelios muy difundido en el ambiente protestante (1924), afirmó que según Mateo y Lucas la divinidad misma se habría apareado con María para dejarla embarazada. Tal narración encontraría el ejemplo en las historias sobre los héroes, considerados hijos de un dios y de una mujer humana[11].

Estas hipótesis encontraban bastante oposición en el mismo ambiente liberal, por el hecho de que la Iglesia primitiva no ofrecía precisamente la atmósfera idónea para acoger mitos paganos. Además el Espíritu Santo no es el padre de Jesús, sino que provoca un acto creativo, similar a la creación del mundo en Gén 1,2 (Lc 1,35). Ya Justino recalca este hecho en su polémica con Trifón, y el XI sínodo de Toledo (675) formula expresamente que el Espíritu Santo no es el padre de Jesús (DH 533). Mientras el mito piensa en un apareamiento, el relato evangélico indica un acto creativo del Espíritu Santo.

Otra diferencia es el ser de Jesús, Dios y hombre, y el ser de los héroes, que eran dios y hombre a medias (es decir, ni dios ni hombre, sino una mezcla).

(4) Dado que la teoría del mito helenístico aparecía demasiado grosera, la *teoría del mito egipcio*, desarrollada por Martin Dibelius[12] (1932), tuvo más efecto y lo tiene aún[13]. Según Dibelius, Filón y Pablo habrían conocido la influencia del Espíritu Santo sobre el nacimiento de un hijo con la exclusión del marido. Este sería el caso citado en la carta a los Gálatas (Gál 4,23-31), donde se opone el hijo de la esclava al hijo de la mujer libre, y con esto sería «casi» negada la paternidad física de Abrahán. En este caso no sería un «mito», porque no se trataría de un apareamiento físico.

Filón llama «virginal» al alma en la que son generadas las virtudes. «Sara» es señalada como «virgen», en una exégesis alegórica que ratifica la importancia del conocimiento, no obstaculizado por deseos sensuales[14]. Dibelius cree encontrar aquí la idea del nacimiento virginal, pero obviamente se trata solo de una alegoría moral.

Como prueba principal de su teoría, el autor aportó un texto de Plutarco (historiador griego, †120 d.C.): según una doctrina egipcia «no es imposible que el espíritu de un dios se acerque a una mujer para engendrar en ella gérmenes de fecundidad; pero un hombre no podría tener ninguna unión corporal, ningún intercambio con una diosa»[15]. Según Dibelius, hallaríamos aquí la idea de una generación espiritual a través del espíritu *(pneûma)* de un dios. Este concepto habría podido influir en la religiosidad judía, como en Filón y Pablo.

[11] Cf. Pozo, *María...*, o.c., 274s; Íd., *María, nueva Eva...*, o.c., 290s.

[12] M. Dibelius, *Jungfrauensohn und Krippenkind* (Heidelberg 1932). Cf. F. Hahn, «Dibelius», en ML 2 (1989) 186s; Pozo, *María...*, o.c., 275-278; Íd., *María, nueva Eva...*, o.c., 291-294.

[13] Véase, por ejemplo, W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, II (Gotinga 1991) 358.

[14] Sobre todo Filón, *De Cherubim* 50.

[15] Plutarco, *Numa* 4,6, citado en Pozo, *María...*, o.c., 275s; Íd., *María, nueva Eva...*, o.c., 291s.

Esta interpretación tropieza con el hecho de que el judaísmo ha considerado siempre a Abrahán como el padre corporal de Isaac. Esto vale también para los pasajes paulinos aludidos por Dibelius (Rom 4,18ss y Gál 4,22). La idea «egipcia» referida por Plutarco, en cambio, no parece indicar una influencia espiritual verdadera y propia, sino un ayuntamiento corporal, como muestra la segunda parte de la cita (diosa con hombre) y el término técnico «aproximarse».

5) Hans Urs von Campenhausen, autor de una monografía entera sobre el nacimiento virginal en la Iglesia antigua (1962), investiga las obras especializadas sobre la teología egipcia con el brillante resultado de que de ella no sale nada para explicar el nacimiento virginal de Jesús. El teólogo propone en cambio la *teoría de la superación (Überbietungstopos):* se observaba la acción de Dios para quitar la esterilidad de mujeres veterotestamentarias y de Isabel, madre de Juan Bautista. Para poder atribuir más a Jesús, se inventó el nacimiento virginal, a fin de que pudiese ser superado el ejemplo veterotestamentario[16].

Aquí, sin embargo, llega la dificultad de que Lucas no ha inventado el «material» de la historia de la infancia y que las mismas afirmaciones fundamentales son presentadas también por Mateo.

6) Ethelbert Stauffer (1957) propone la *teoría apologética:* los cristianos habrían inventado el nacimiento virginal para proteger a Jesús de la acusación judía de ser un hijo ilegítimo[17].

Al contrario, el texto de Mc 6,3 («hijo de María») indicado por Stauffer, presupone más bien la muerte de José (y constituye tal vez una alusión al nacimiento virginal). En cambio, los textos rabínicos citados por Stauffer no parecen probar la tesis, aunque sepamos por el testimonio de Celso (hacia el 180) que tales voces judías circulaban.

7) Una *objeción biológica* contra el nacimiento virginal es sostenida, a veces, por el hecho de que una partenogénesis (como ocurre en algunos invertebrados y plantas inferiores) debería producir una hija, porque María, como mujer, dispone de los cromosomas sexuales XX (y no XY, como un varón).

Esta presunta argumentación científica olvida que el nacimiento virginal de Jesús no es un evento deducible por la biología, sino que se remonta a la intervención de Dios, para el cual «nada es imposible» (Lc 1,37), que no es contradictorio en sí mismo. Las modalidades del nacimiento virginal las podemos dejar tranquilamente al proyecto de la sabiduría divina[18].

[16] A. von Campenhausen, *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der Alten Kirche* (Heidelberg 1962) 20s. Cf. Pozo, *María...*, o.c., 278s; Íd., *María, nueva Eva...*, o.c., 294s; Ziegenaus, *Maria in der...*, o.c., 239.

[17] E. Stauffer, *Jesus. Gestalt und Geschichte* (Berna 1957) 22-24. Cf. Pozo, *María...*, o.c., 279-282; Íd., *María, nueva Eva...*, o.c., 295-298.

[18] Sobre esto, cf. Pozo, *María...*, o.c., 283s; Íd., *María, nueva Eva...*, o.c., 299s; Perrella, *Maria Vergine e Madre...*, o.c., 111-114; véase ya, de modo análogo, *STh* III q.28 a.1 ad 5.

Las tesis para explicar de modo racionalista el mensaje neotestamentario del nacimiento virginal de Jesús son de tal modo divergentes que se neutralizan entre sí. Diversos autores, que se oponen a la doctrina de la Iglesia, no consiguen explicarse el origen de este mensaje presente en el Evangelio (Wilhelm Bousset, Alfred Loisy)[19].

Sin embargo, a partir de los años 60, las teorías racionalistas hicieron su entrada también en el seno de la Iglesia católica. El «Catecismo holandés» de 1966 evita hablar de la «Virgen», y uno de los autores de este libro (Piet Schoonenberg) considera que la virginidad de María (a diferencia de la Inmaculada Concepción y de la Asunción) no sería un dogma de *fide definita*[20]. En este caso, obviamente, se olvida que un dogma, habitualmente, es proclamado ya con magisterio ordinario, sobre todo con los símbolos de la fe. Hans Urs von Balthasar podía preguntar (en 1967), frente a distintas tentativas de «explicar» la virginidad de María por la mitología:

> «¿Nos encontramos en el ambiente egipcio-helenístico y no en cambio en el estrictamente judío? ¿Quieren llevarnos atrás, a tiempos cuando las religiones griegas de los misterios debían servir de modelo a las estructuras de la Iglesia primitiva, tiempos realmente pasados? ¿Los teólogos católicos se han vuelto tan ciegos para no ver ya que la virginidad de María está ligada al centro de la dogmática? ¿O bien se quiere comenzar a distinguir entre una verdad «teológica» y una verdad «histórica» en una religión en la que se trata nada menos que de la Encarnación, y por tanto de la verdad histórica del contenido central de la fe?[21]»

## 4. El carácter dogmático de la *virginitas ante partum*

El carácter dogmático de la virginidad antes del nacimiento está claro ya desde los símbolos de la fe, testimoniados a partir del siglo II (cf. CCE 496). Desde el inicio, «la Iglesia ha confesado que Jesús fue concebido en el seno de la Virgen María únicamente por el poder del Espíritu Santo, afirmando también el aspecto corporal de este suceso: Jesús fue concebido *absque semine ex Spiritu Sancto* (concilio de Letrán, año 649; DS, 503), esto es, sin semilla de varón, por obra del Espíritu Santo. Los Padres ven en la concepción virginal el signo de que es verdaderamente el Hijo de Dios el que ha venido en una humanidad como la nuestra» (CCE 496).

Sin duda, el estado dogmático de la verdad es *de fide divina et catholica*. Ya Ireneo recalca: aquellos que consideran a Jesús hijo de José (y no procedente de la concepción virginal), se excluyen a sí mismos del reino de Dios[22].

[19] Cf. KÖSTER, «Die Jungfrauengeburt...», a.c., 46-48; ZIEGENAUS, «Jungfräulichkeit...», a.c., 478.

[20] Cf. POZO, *María...*, o.c., 267; ID., *María, nueva Eva...*, o.c., 284; PONCE CUÉLLAR, *María. Madre del Redentor...*, o.c., 342s; PERRELLA, *Maria Vergine e Madre...*, o.c., 108.

[21] H. U. VON BALTHASAR, *Cordula overossia il caso serio* (Brescia 1968) 84; trad. esp.: *Seriedad con las cosas: Córdula o el caso auténtico* (Sígueme, Salamanca 1968).

[22] *Adv. haer.* III, 21,1.9 (SCh 211,398-400, 426).

También en nuestros días la Iglesia defiende la verdad de la concepción virginal de Jesús, como demuestran, entre otros, el Concilio Vaticano II (LG 55s), El «Credo del pueblo de Dios» de Pablo VI (1968)[23], las medidas tomadas respecto al Catecismo holandés[24], el CCE, etc.

## 5. El significado teológico del origen virginal de Jesús

Precisamente hoy es importante poner de relieve el significado del nacimiento virginal.

1) En primer lugar se subraya que solo *Dios toma la iniciativa* para la Encarnación. «La virginidad de María manifiesta la iniciativa absoluta de Dios en la Encarnación» (CCE 503).

2) Además, el nacimiento virginal indica un *nuevo inicio* en la historia de la salvación. «Jesús es concebido por obra del Espíritu Santo en el seno de la Virgen María porque él es *el nuevo Adán* que inaugura la nueva creación [...]» (CCE 504).

3) El origen de Jesús como *nuevo nacimiento* prepara el don de la filiación divina en el Bautismo. Si leemos Jn 1,13[25] en singular, el nacimiento virginal se convierte en prototipo de la procedencia «de lo alto» de la nueva vida; pero, incluso leído en plural, el don de la nueva vida es descrito con la pauta del nacimiento virginal[26]. «Jesús, el nuevo Adán, inaugura por su concepción virginal el *nuevo nacimiento* de los hijos de adopción en el Espíritu Santo por la fe [...] La participación en la vida divina no nace "de la sangre, ni de deseo de carne, ni de deseo de hombre, sino de Dios" (Jn 1,13). La acogida de esta vida es virginal porque toda ella es dada al hombre por el Espíritu» (CCE 505). Subrayaba ya Tertuliano: «Tenía que haber nacido de un modo nuevo el autor del nuevo nacimiento»[27].

La idea del nuevo nacimiento se liga a la eliminación del pecado original, ausente en Jesús. Dado que la llegada de Jesús restituye a la gracia del paraíso, llevándola a cumplimiento, se detiene la transmisión del pecado original. La idea de que el origen virginal de Jesús frena la transmisión del pecado original encuentra algún matiz menos feliz en el pensamiento de Orígenes y de Agustín[28], pero es válida en cuanto tal.

[23] N. 14: COLLANTES, *La fe...*, o.c., 976s.

[24] Cf. POZO, *María...*, o.c., 271; ÍD., *María, nueva Eva...*, o.c., 288s.

[25] Véase supra, 36-37.

[26] Cf. LAURENTIN, *Breve trattato...*, o.c., 284.

[27] TERTULIANO, *De carne Christi* 17,2 (SCh 216,280).

[28] Cf. HAUKE, *Heilsverlust...*, o.c., 28s.407. Agustín considera que la concupiscencia presente en el acto conyugal transmitiría el pecado original. Falta aquí todavía la idea clara sobre el carácter privativo del pecado original (como privación de la gracia original), puesto de relieve por san Anselmo.

4) La concepción virginal subraya la *divinidad de Jesucristo* (cf. CCE 496). A veces se sostiene que (teóricamente), si hubiese nacido de la unión matrimonial de José y María, Jesús podría haber sido, de todas formas, el Hijo eterno de Dios[29]. Esta explicación olvida el nexo inseparable entre la filiación divina de Jesús y el hecho de que su naturaleza humana proviene únicamente de María. La virginidad de María manifiesta que «Jesús no tiene más que a Dios como Padre (cf. Lc 2,48-49)» (CCE 503). Tal vínculo no es de carácter metafísico en sentido estricto, pero, «conveniente», como sostiene Tomás, a fin de que la dignidad de Dios Padre no pasase a José[30].

5) Mientras los cuatro primeros motivos indicados ponen de relieve el significado de la parte divina, es necesario subrayar también la relevancia por parte de María. La virginidad de María, además del elemento constitutivo corporal, implica la *donación total* a Dios. «María es virgen porque su virginidad es *el signo de su fe* no adulterada por duda alguna y de su entrega total a la voluntad de Dios» (CCE 506).

En esta perspectiva, la virginidad de María se convierte también en un signo para los cónyuges y para la Iglesia entera, descrita como «Virgen», en un sentido figurado, ya en la época de los Padres (véase antes ya 2 Cor 11,2). El Vaticano II recuerda esta perspectiva: la Iglesia es «madre» y también «virgen, porque custodia íntegra y pura la fe que ha prometido al Esposo; a imitación de la Madre de su Señor y con la fuerza del Espíritu Santo, conserva virginalmente una fe íntegra, una esperanza sólida y una caridad sincera» (LG 64).

## III. LA *VIRGINITAS IN PARTU*[31]

### 1. Las primeras referencias patrísticas

Hemos visto ya en la panorámica histórica la fe en que el nacimiento de Jesús no destruye la virginidad de la madre. Esta convicción

[29] Lo sostiene, por ejemplo, J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo* (Brescia 1969) 222 (trad. esp.: *Introducción al cristianismo* [Sígueme, Salamanca 2013]), si bien en el contexto defiende el nacimiento virginal. Este pasaje fue mal usado por muchos opositores al dogma, y Ratzinger mismo (después de una crítica de Von Balthasar) hizo una cierta retractación: hay una distinción entre el plano ontológico y el biológico. «No debería por esto ser puesto en duda que entre los dos hechos —entre la unidad personal de Jesús con el Hijo del eterno Padre y el ser huérfano de padre terreno por parte del hombre Jesús— exista, pese a toda la diversidad de los planos, una profunda, más bien, indisoluble correspondencia; esto no fue expresado por mí —lo reconozco— con claridad suficiente» (J. RATZINGER, *La figlia di Sion*..., o.c., 50).

[30] *STh* III q.28 a.1.

[31] Cf., con ulterior bibliografía, PERRELLA, «Il parto verginale...», a.c.; ID., *Maria Vergine e Madre*..., o.c., 199-212; FEHLNER, *La verginità nel parto*..., o.c.; CALKINS, «Il concepimento...», a.c.; HAUKE, «Die "virginitas in partu"...», a.c.

se demuestra ampliamente en el siglo II en varios escritos apócrifos (como en el Protoevangelio de Santiago). Se excluyen también los dolores del parto, vistos como consecuencia del primer pecado (Gén 3,16; antes en las «Odas de Salomón»[32]). Tal vez encontramos una alusión ya en Ignacio de Antioquía, según el cual «la virginidad de María y su parto» (y la muerte del Señor) son «tres misterios gritando en voz alta, cumplidos en el silencio de Dios»[33]. «En cuanto al parto de María, no puede resolverse en la concepción virginal, dado que Ignacio habla de tres misterios. No se dice expresamente que sea virginal, pero esta cualidad está implícita en el sentido de que se trata de un acontecimiento misterioso»[34].

Ireneo cita una profecía que habla de la «hija de Sión»: «Antes de tener dolores dio a luz, antes de llegarle el parto dio a luz varón» (Is 66,7). «Estas palabras» comenta Ireneo, «indican el parto de la Virgen como un acontecimiento imprevisto e inesperado»[35]. También aquí parece implícita una referencia a la virginidad en el parto. Inmediatamente antes, Ireneo cita Is 7,14 LXX según el cual «la Virgen concebirá y dará a luz un hijo» (el texto hebreo, literalmente, afirma que el *alma* está «concibiendo y dando a luz»). El hecho de que tanto la concepción como el parto sean atribuidos a la «Virgen», es señalado frecuentemente por los Padres y sostiene la fe en el parto virginal. Ireneo, en un pasaje ya discutido[36], compara el nacimiento virginal con el Bautismo: Jesús «abre de manera pura un seno puro, este seno que regenera a los hombres en Dios y que él mismo ha hecho puro»[37].

Además de a Gén 3,16 e Is 7,14 (y a la aplicación de Is 66,7), se podía prestar atención también a Lc 2,7: es María misma quien envuelve en pañales a Jesús niño y lo pone en un pesebre[38].

[32] *Canto* 19 (ed. M. ERBETTA, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, I/1 [Casale Monferrato 1969] 636s). Cf. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, o.c., § 2; POZO, *María...*, o.c., 256; ÍD., *María, nueva Eva...*, o.c., 272s; E. COTHENET, «La virginité de Marie dans les apocryphes»: Études *mariales* 53 (1998) 53-68; PONCE CUÉLLAR, *María. Madre del Redentor...*, o.c., 362; HAUKE, «Die "virginitas in partu"...», a.c., 98-100.

[33] *In Eph.* 19,1 (ed. J. A. FISCHER, *Die Apostolischen Väter* [Darmstadt 1976] 157). Véase supra, 49-50.

[34] DE FIORES, *Maria sintesi di valori...*, o.c., 110. Véase también J. A. DE ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II* (Madrid 1970) 198; F. BERGAMELLI, «La verginità di Maria nelle Lettere di Ignazio di Antiochia»: *Theotokos* 9 (2/2001) 311-327 (322s). El exegeta K. BERGER, *Theologiegeschichte des Urchristentums* (Tubinga-Basilea [2]1995) 309s, considera que en este texto la virginidad en el parto es presupuesta claramente. Sería posible ver aquí la afirmación más antigua sobre el tema en la tradición. En cuanto se trata del «ocultamiento» del parto (frente a los poderosos del mundo), esta tradición se hallaría en Lucas y Mateo.

[35] *Demonstratio* 54 (SCh 62,115).

[36] Supra, 52.

[37] *Adv. haer.* IV, 33,11 (SCh 100,830). Sobre Ireneo, cf. DE ALDAMA, *María en la Patrística...*, o.c., 216-224, 300-309, 318-329; F. RODRIGO POLANCO, «La mariologia di Sant'Ireneo»: *Theotokos* 9 (2001) 359-400 (382s); DE FIORES, *Dizionario*, II (2006) 1786s; HAUKE, «Die "virginitas in partu"...», a.c., 100s.

[38] La observación parte de Jerónimo, *Adv. Helvidium* 8 (PL 23,201 B-C). Cf. A. SERRA, «"... e lo avvolse in fasce..." (Lc 2,7b). Un segno da decodificare», en ÍD., *Saggi* (1989) 225-284 (253-257).

## 2. ¿Referencias bíblicas?[39]

Hasta hace cerca de veinte años, en la manualística no se pensaba que la virginidad en el parto fuese testimoniada directamente en el Nuevo Testamento. Sin embargo, existen algunas explicaciones recientes que consideran posible precisamente esta perspectiva. A partir de 1978 Ignace de La Potterie cree poder identificar el parto virginal ya en la versión en singular de Jn 1,13 y en Lc 1,35[40]. La expresión de que Jesucristo nació «no de las sangres» *(ouk ex haimáton)* (Jn 1,13) significaría el ser dado a luz sin efusión de sangre, considerada causa de impureza ritual (Lev 12,5.7; Ez 16,6.9). De La Potterie añade luego la interpretación de Lc 1,35, que corresponde a una exégesis presente ya en los Padres[41]. Él lee el versículo de este modo: «el que nacerá santo será llamado Hijo de Dios» *(tò gennómenon hágion kletesetai huiòs theoû)* (mientras que normalmente se traduce, por ejemplo en el texto de la CEI[42]: «El que nacerá será santo y llamado Hijo de Dios»). Entre los argumentos aportados está indicada la correspondencia rítmica, evidenciada también por la Vulgata[43]. La interpretación por parte del famoso biblista de Jn 1,13 y Lc 1,35 puede hacer alarde de buenos argumentos y no ha sido, según lo que conocemos, seriamente contrastada[44]. La mención a la falta de la impureza ritual es desde luego extraño a la mentalidad contemporánea del mundo occidental, pero corresponde muy bien al ambiente cultural de los Evangelios y de la Iglesia primitiva. Si la lectura indicada es justa, la virginidad en el parto encontraría ya un punto de partida inmediatamente en los pasajes más centrales de los Evangelios sobre el misterio de la Encarnación.

## 3. El camino hacia la profesión de fe

Al final del siglo II, la convicción sobre el parto virginal de María está ya bastante difundida, pero todavía no es sostenida generalmente. Tertuliano piensa que María perdió en el parto la integridad virginal: «Era virgen respecto al varón; pero no respecto al parto»[45]. En el contexto, el

[39] Cf. HAUKE, «Die "virginitas in partu"...», a.c., 90-98.

[40] Cf. supra, 36-37; DE LA POTTERIE, «Il parto verginale...», a.c.; ÍD., *Maria...*, o.c., 118-143; SERRA, «Vergine...», a.c., 1431-1433, 1445-1449; PERRELLA, «Il parto verginale...», a.c., 153-174; ÍD., *Maria, Vergine e Madre...*, o.c., 101-105.

[41] Como en Cirilo de Jerusalén, *Cat.* 12,32 (PG 33,765 A). Cf. J. M.ª BOVER, «"Quod nascetur (ex te) sanctum vocabitur Filius Dei" (Lc 1,35)»: *Biblica* 1 (1920) 92-94; *Estudios Eclesiásticos* 8 (1929) 318-392.

[42] El texto de la Conferencia Episcopal Española (edición citada) traduce, sin embargo: «el Santo que va a nacer será llamado Hijo de Dios» (nota del tr.).

[43] *Quod nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei.* Cf. DE LA POTTERIE, «Il parto verginale...», a.c., 170-174.

[44] La plausibilidad parece mayor para la interpretación de Jn 1,13, en buena armonía con la antigua tradición, mientras que a propósito de Lc 1,35 la posición de De La Potterie fue criticada por S. ZEDDA, «Lc. 1,35b, "Colui che nascerà santo sarà chiamato Figlio di Dio"»: *Rivista Biblica* 33 (1985) 29-43, 165-189.

[45] *De carne Christi* 23,2 (CChr.SL 2, 914).

teólogo se dirige contra los gnósticos, según los cuales Jesús habría tenido un cuerpo celestial y habría pasado a través de María como por medio de un canal. El parto, en cambio, según Éx 13,2, abre el seno materno. Clemente de Alejandría (antes del 215) sostiene que «la mayor parte» de la gente, «como parece», piensa que María ha sido parturienta, pero que «algunos» (como el Protoevangelio de Santiago) afirman que fue hallada virgen también después del parto; Clemente mismo acoge la noticia del Protoevangelio[46]. También Orígenes, aun siendo más escéptico frente a los apócrifos, sostiene la virginidad en el parto[47].

En el siglo IV encontramos en la Iglesia entera la fe en la virginidad de María también durante el parto[48]. En Epifanio y Atanasio aparece por primera vez el término *aeiparthénos*, «siempre Virgen». Existe solo una cierta diferencia: una corriente sostiene el útero cerrado durante el parto (por ejemplo Jerónimo y Agustín), mientras otra corriente (la más antigua) presupone la *apertio vulvae* (por eso algunos usan la imagen de la perla, que proviene de la concha sin destruirla, por ejemplo Efrén). La posición de la Iglesia recibió la forma definitiva a consecuencia de la negación de la virginidad en el parto. Joviniano, un ex monje, sostuvo que tal verdad era una doctrina maniquea y retomó una fórmula similar a la referida por Tertuliano: *virgo a viro, non virgo a partu*[49]. La motivación para esta negación está en la polémica contra la preferencia dada en la Iglesia a la vida virginal. Según Joviniano, no hay diferencia de grado espiritual entre el matrimonio y la virginidad consagrada[50].

Contra esta negación (hacia el 385) entraron en juego los grandes teólogos del momento, sobre todo Ambrosio, Jerónimo y Agustín. Un sínodo de Milán, del 393, preparado por san Ambrosio y precedido por un sínodo en Roma, rechazó la doctrina de Joviniano, indicando el Símbolo de la fe: la formulación *ex Maria Virgine* implica también el parto virginal[51]; esta interpretación se convierte luego en general. Como referencias bíblicas son indicadas Is 7,14 (la Virgen da a luz) y Lc 2,7 (María misma prepara los pañales del niño). Además, para ilustrar la posibilidad de un parto virginal se indican diversas analogías bíblicas: sobre todo la gloria de Dios que sale del templo con las puertas cerradas (Ez 44,2: Ambrosio, Jerónimo) y la entrada de Cristo resucitado en la

[46] *Stromata* VII,16,93 (GCS 17,66).

[47] Si bien la alusión a la *apertio vulvae* (Éx 13,2) —*In Lc. hom.* 14,7-8 (SCh 87,226)— es vista por algunos intérpretes como contraposición a otros textos que ratifican la permanencia de la virginidad en el parto: *In Lev. hom.* 8,2 (SCh 287,12-14); *In Mt. comm. ser.* 25 (GCS 38,42). Cf. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, o.c., 87; HAUKE, «Die "virginitas in partu"...», a.c., 103s.

[48] Cf. DE ALDAMA, *Virgo Mater...*, o.c., 19-49; SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, o.c., 97-108, 139, 142s; ZIEGENAUS, «Jungfräulichkeit...», a.c., 471-475; PONCE CUÉLLAR, *María. Madre del Redentor...*, o.c., 362-368; HAUKE, «Die "virginitas in partu"...», a.c., 104-111.

[49] Cf. JERÓNIMO, *Apologeticum ad Pammachium* 2 (PL 22,494 A; CSEL 54,351).

[50] Cf. las fuentes referidas en JERÓNIMO, *Contra Iovinianum* (PL 95,211-338; los fragmentos son recogidos adecuadamente en TU 17/2, 1-31).

[51] Cf. AMBROSIO, *Ep.* 42 (PL 16,1124-1129). Probablemente el error de Joviniano fue rechazado ya poco antes de un sínodo en Roma en el mismo año (393): DE ALDAMA, *Virgo Mater...*, o.c., 52-57; HAUKE, «Die "virginitas in partu"...», a.c., 106s.

casa de los apóstoles con las puertas cerradas (Jn 20,26: Agustín). Un año antes, en el 392, un sínodo en Capua se había dirigido ya contra Bonoso, obispo de Serdica, que había negado la virginidad de María después del parto. El XVI centenario de este sínodo, en 1992, fue la ocasión de un gran congreso científico y de una amplia intervención de Juan Pablo II que se dedicó también a la virginidad en el parto[52]. Volveremos sobre esto enseguida.

Entre las intervenciones siguientes del Magisterio se menciona el concilio de Calcedonia (451) que reconoce explícitamente la epístola del papa León Magno a Flaviano, patriarca de Constantinopla, en la que el Sumo Pontífice profesa con claridad también la virginidad en el parto[53].

Encontramos una definición solemne de la virginidad perpetua de María, con referencia particular a la *virginitas in partu*, en el *sínodo Lateranense del 649*, convocado por el papa Martín I contra el monotelismo:

> Si alguno no confiesa, de acuerdo con los Santos Padres, propiamente y según verdad por madre de Dios a la santa y siempre Virgen María, como quiera que concibió en los últimos tiempos sin semen por obra del Espíritu Santo al mismo Dios Verbo verdaderamente, que antes de todos los siglos nació de Dios Padre, e incorruptiblemente *(incorruptibiliter)* le engendró, permaneciendo ella, aun después del parto, en su virginidad indisoluble, sea condenado (DH 503)[54].

En este caso no se trata de un concilio ecuménico en sentido estricto, si bien la recepción siguiente lo acerca mucho a este nivel. Porque si el Sumo Pontífice durante un sínodo propone una doctrina de fe bajo anatema, además de como *conditio sine qua non* de la comunión con la Iglesia romana, será difícil no considerarla una definición solemne *ex cathedra*[55].

[52] G. Liccardo y otros (eds.), *Atti del Convegno Internazionale di studi Mariologici* (Capua 19/24-5-1992, Torre del Greco [Nápoles] 1993).

[53] COD 85. Cf. Hauke, «Die "virginitas in partu"...», a.c., 111. Leone I, 449, Carta a Flaviano: María dio a luz a Jesús «intacta su virginidad » (DH 291). Véase también la carta a Juliano de Cos del mismo año: Jesús nació «de la inviolada Virgen, porque salió del útero de la madre de modo que la fecundidad diera a luz y permaneciera la virginidad (intacta); sin embargo su carne no era de naturaleza distinta a la nuestra [...]» (DH 299).

[54] Ya antes encontramos diversos documentos magisteriales que mencionan el hecho, como el sínodo de Orange del 529 (DH 368: Jesús, «abriendo en el nacimiento el seno materno, pero no quebrantando por fuerza de la divinidad la virginidad de la madre»); el concilio II de Constantinopla de 553 (DH 422: «Si alguno no confiesa que [...] se ha encarnado en la santa y gloriosa madre de Dios y siempre virgen María [...], sea anatema»; cf. DH 437); el papa Pelagio I, 557 (DH 442: «Creo y profeso [...] (que Jesús ha) nacido [...], conservada la integridad de la virginidad materna: porque ella lo engendró permaneciendo Virgen, del mismo modo que Virgen lo había concebido [...]»). Véase también a continuación el XVI sínodo de Toledo, 693 (DH 571).

[55] Cf. M. Hurley, «Born incorruptly: the third Canon of the Lateran Council (a.D. 649)»: *The Heythrop Journal* 2 (1961) 217-236; De Aldama, *Virgo Mater...*, o.c., 101-127; Pozo, *María...*, o.c., 259; Íd., *María, nueva Eva...*, o.c., 275s; Perrella, *Maria Vergine...*, o.c., 201s; De Fiores, *Dizionario*, II (2006) 1790; Hauke, «Die "virginitas in partu"...», a.c., 112-115. El hecho de la definición dogmática es silenciado en Galot, *Maria. La*

Martín I, en su alocución en el sínodo, se dirige contra Teodoro de Farán, según el cual el Señor habría salido «de modo incorporal» *(asomatos)* del seno materno o que habría caminado sobre las aguas solo en apariencia. El Papa rechaza, por tanto, una interpretación doceta del nacimiento virginal: es una verdadera realidad corporal (por tanto, un verdadero parto), aunque suceda de un modo milagroso más allá de la capacidad de la naturaleza *(hypèr fúsin)*[56]. La definición dogmática del 649 es significativa porque ratifica el milagro del nacimiento virginal precisamente contra una devaluación doceta. No se puede deducir la virginidad del parto de una disposición hostil a la condición corpórea.

## 4. La discusión en el tiempo moderno

Los reformadores no negaban todavía la virginidad perpetua de María. Pero, a causa de sus principios *(solus Christus, sola Scriptura)*, la figura de María disminuía de importancia: así se preparaba ya la contestación moderna que se inició con la secta de los unitarios, que negaban con la Trinidad y la divinidad de Jesús también la virginidad de María (Jesús es considerado hijo natural de José). Contra esta secta, el papa Pío IV sostuvo como perteneciente a los fundamentos de la fe misma las doctrinas negadas, entre ellas la de la *Semper Virgo* María[57].

Desde luego es importante el testimonio litúrgico, como por ejemplo el del Canon romano, citado por la *Lumen gentium:* los fieles «son invitados a venerar la memoria "ante todo de la gloriosa y siempre virgen María, madre de nuestro Dios y Señor Jesucristo"» (LG 52). Con su nacimiento, añade el concilio, Jesús no ha «disminuido sino consagrado su integridad virginal» (la de María)[58]. También el CCE indica explícitamente la virginidad en el parto: «La profundización de la fe en la maternidad virginal ha conducido a la Iglesia a confesar la virginidad real y perpetua de María también en el parto del Hijo de Dios hecho hombre» (CCE 499).

A pesar de las afirmaciones claras del Magisterio eclesial no faltan hoy las contestaciones e interpretaciones que bajo cuerda niegan el contenido del dogma. Estos intentos, en el ambiente católico, comenzaron con un libro, con un extraño título, del médico vienés Albert Mitterer,

*donna...*, o.c., 158s, mientras que la interpretación errónea de Karl Rahner consideraba el acontecimiento solo un sínodo provincial sin decisiones dogmáticas: K. RAHNER, «Virginitas in partu. Ein Beitrag zum Problem der Dogmenentwicklung und Überlieferung», en ID., *Schriften zur Theologie*, IV (Einsiedeln 1960) 173-205 (178s).

[56] Mansi 10, 964-966.

[57] DH 1880: María ha «persistido en la integridad de la virginidad siempre, es decir, antes del parto, en el parto y después del parto, in perpetuo». Cf. POZO, *María...*, o.c., 260; ID., *María, nueva Eva...*, o.c., 277, con la referencia al texto precedente del «Denzinger» (ed. 31) n. 993, que contiene el inicio entero del decreto: «[...] quidem non solum diversas haereses profiteri, sed etiam ipsius fidei fondamenta negare praesumant [...]».

[58] LG 57. Sobre la doctrina conciliar véase O'CARROLL, *Theotokos*, o.c., 361; BASTERO DE ELEIZALDE, *Virgen singular...*, o.c., 77s; HAUKE, «Die "virginitas in partu"...», a.c., 120-122.

«Dogma y biología de la Santa Familia» (1952)[59]. Según este autor, hay que mantener el dogma de la virginidad en el parto, pero esta verdad no tendría nada que ver con la permanencia del himen o con la falta de los dolores del parto. El parto habría sido como todos los otros nacimientos. La diferencia habría consistido solo en el presupuesto: María concibió sin intervención de un padre humano. La virginidad en el parto es reducida a la virginidad antes del parto. En 1960 el Santo Oficio deploró «la crudeza de expresiones y, lo que es más grave, la clara separación de Mitterer de la Tradición eclesial y del piadoso sentimiento de los fieles»[60].

En 1960 varios teólogos tomaron posiciones sobre el tema, entre ellos Karl Rahner[61]. Critica la tesis de Mitterer, porque no distingue la virginidad en el parto de la de antes del parto. Habría que sostener que no solo la concepción, sino también el nacimiento corresponderían a la maternidad virginal de María. No sería necesario, sin embargo, sostener la permanencia del himen y la libertad de los dolores. Se podría decir que María, libre de la concupiscencia, había integrado positivamente el dolor del parto, ya que el dolor formaba parte de su vida[62].

No parece, sin embargo, que esta tesis alcance el significado del dogma. Rene Laurentin (de 1960 en adelante), por ejemplo, sostiene como elementos centrales de la doctrina de fe la integridad física, la ausencia de dolores y el carácter milagroso del acontecimiento; no es clarificado, en cambio, el modo del parto (si *utero clauso* o *miracolosa dilatione)*[63]. No parece tampoco que después de 1960 hayan llegado elementos verdaderamente nuevos a la discusión. Los documentos del Magisterio no se prestan a una interpretación espiritualista que elimine el escándalo de la concreción física de los acontecimientos salvíficos. Juan Pablo II, con particular claridad en una alocución en 1992 en Capua, ratificó fuertemente la integridad virginal de María, comparando el nacimiento de Cristo *ex intacta Virgine* con la resurrección *ex intacto sepulcro*[64].

[59] A. Mitterer, *Dogma und Biologie der Heiligen Familie* (Viena 1952). Cf. Bastero de Eleizalde, *Virgen singular...*, o.c., 60-64.

[60] S. Ufficio, Mónito del 27-7-1960: *EphM* 11 (1961) 138. Cf. Gherardini, *La Madre*, o.c., 124; Bastero de Eleizalde, *Virgen singular...*, o.c., 76.

[61] K. Rahner, «Virginitas in partu...», a.c. Una repetición de estas tesis se encuentra, entre otros, en Müller, *Nato dalla Vergine Maria*, o.c., 99-117 (= *Maria*, 197-212). Véase también A. M. Apollonio, «Rilievi critici sulla mariologia di Rahner»: *Fides catholica* 2 (2007) 423-458 (438-457).

[62] De forma similar Jean Galot, a partir de 1960, defiende la tesis de un parto doloroso con laceración del himen. Cf. J. Galot, «La virginité de Marie et la naissance de Jésus»: *Nouvelle Revue Théologique* 82 (1960) 449-469; Íd., *Maria. La donna...*, o.c., 157-175; H. U. von Balthasar, *Teodrammatica*, III (Milán 1983) 306-309 (que explica el parto como «pasión anticipada»). En este sentido, con Leonardo Boff y Colzani, *Maria...*, o.c., 212, también Perrella, *Maria Vergine...*, o.c., 207s.

[63] Laurentin, «Le mystère de la naissance virginale», a.c., 345-374; Íd., *Breve trattato...*, o.c., 292-301. Véase también Pozo, *María...*, o.c., 256-267; Íd., *María, nueva Eva...*, o.c., 272-28; Bastero de Eleizalde, *María...*, o.c., 224-231.

[64] Juan Pablo II, Homilía (24-5-1992) *(AAS* 85 [1993] 662-670). Cf. Perrella, «Il parto verginale...», a.c., 122-133; Íd., *Ecco tua madre...*, o.c., 197-230; Bastero de Eleizalde, *Virgen singular...*, o.c., 81s; Hauke, «Die "virginitas in partu"...», a.c., 125-128.

## 5. El vínculo con el conjunto de la mariología

Para comprender el dogma es muy importante ligarlo con la característica fundamental de María, en quien maternidad y virginidad están estrechamente unidas. No se trata solo de hechos físicos, sino de una realidad corpórea sostenida por una actitud espiritual: acoger al Verbo divino en la mente (maternidad) y abrirse a la iniciativa creativa de Dios (virginidad). Ser Virgen forma parte del carácter personal de la Señora. María «realiza corporalmente lo que la Iglesia realiza espiritualmente en su fe, es decir, la virginidad en la fecundidad [...] Negar su integridad física sería golpear en su signo la fe de la Iglesia, [...] esta *fides incorrupta* de la cual la *Virgo incorrupta* es la imagen: el símbolo manifestado en las realidades de la carne[65].

Resumiendo las reflexiones de los Padres, Laurentin muestra que el nacimiento virginal de Jesús está en relación con el origen eterno del Hijo y su venida temporal al alma creyente. Están unidos entre ellos «los tres nacimientos del Verbo: nacimiento del Padre desde toda la eternidad, de la Virgen María en el tiempo, en toda alma cristiana mediante la fe y el Bautismo»[66].

Además, el nacimiento virginal manifiesta el vínculo con la Inmaculada Concepción. «La gracia preservadora que exime a María del pecado original la libera igualmente de sus principales consecuencias personales: no solo en el alma *(concupiscencia)*, sino en el cuerpo. María, la nueva Eva, punto de partida de la nueva creación, no está inmersa en el pecado original ni en las penas prometidas al pecado de la primera Eva (Gén 3): servidumbre de la libido (3,16b), dolores del parto (3,16a) y corrupción del sepulcro (3,19) [...] En cuanto al parto indoloro, [...] es bastante paradójico que se haya comenzado a contestarlo en el momento mismo en el que el progreso científico instauraba el "parto sin dolor" para todas las mujeres. Es sorprendente que ciertos teólogos y predicadores hayan comenzado a celebrar los sufrimientos "crucificantes" de María en el nacimiento del Salvador, en el momento en que las clínicas obstétricas se aplican a denunciar los dolores del parto como un mito alienante y deshumanizante»[67]. El nacimiento virginal de Jesús es un preludio del mundo futuro, liberado de toda forma de sufrimiento.

El vínculo con la Asunción corporal de María es subrayado por Pío XII en la constitución apostólica *Munificentissimus Deus* (1950) con ocasión de la definición del dogma. El Papa cita a Juan Damasceno: «Era necesario que aquella que en el parto había conservado ilesa su virginidad, conservase también sin ninguna corrupción su cuerpo tras la muerte»[68]. La referencia a María «siempre Virgen» entra también en la fórmula de la definición misma: «Nos pronunciamos, declaramos y definimos, como dogma divinamente revelado: María, la Inmaculada

[65] LAURENTIN, *Breve trattato...*, o.c., 300.
[66] Ibíd., 299.
[67] Ibíd., 301.
[68] EE 6, n.1951.

Madre de Dios siempre Virgen, ha sido elevada en cuerpo y alma a la gloria celestial» (DH 3903).

En la definición de la virginidad perpetua de María, por parte de Martín I, estaba bien claro que no enseñaba un docetismo que elimina la verdadera maternidad de María. A la objeción de que la virginidad en el parto sugeriría un cuerpo solo en apariencia, Tomás de Aquino responde: «Para demostrar la verdad de su cuerpo, Jesús nació de una mujer; pero, para demostrar su divinidad, nació de una virgen»[69].

## IV. LA *VIRGINITAS POST PARTUM*

La virginidad después del parto no se encuentra directamente en el Nuevo Testamento. Es más bien «una toma de conciencia a partir de algunos indicios bíblicos, y sobre todo de una vista de conjunto de lo que implica el plan de la salvación»[70].

La discusión bíblica parte del hecho de que en más de una ocasión son mencionados «hermanos» y «hermanas» de Jesús, por ejemplo en el pasaje siguiente: «¿No es este acaso el hijo del carpintero? ¿No se llama su madre María y sus hermanos Santiago, José, Simón y Judas? ¿No están todas sus hermanas entre nosotros?» (Mt 13,55s)[71].

Para identificar a los «hermanos» de Jesús, han sido propuestas tres soluciones: 1) se trata de otros hijos de María; 2) son hijos de José de un primer matrimonio; 3) son primos de Jesús.

La teología protestante de hoy (a diferencia de los reformadores) casi siempre interpreta las menciones a los «hermanos» de Jesús como referencias a otros hijos de María[72]. Ocurre que incluso exegetas que enseñan en facultades católicas se alinean en tales posiciones[73]. Esta explicación era propuesta en la antigüedad (probablemente) por Tertuliano[74] y (sobre todo) por Elvidio (380), que provocó la clarificación definitiva del tema por parte de la Iglesia[75].

[69] *STh* III q.28 a.2 ad 2.

[70] LAURENTIN, *Breve trattato...*, o.c., 286.

[71] Cf. Mt 12,46; Mc 3,31; 6,3; Lc 8,19; Jn 2,12; 7,3.5; Hch 1,14; 1 Cor 9,5; Gál 1,19.

[72] Cf. DITTRICH, «Protestantische...», a.c., 308s; Como excepción aparece Max Thurian (1921-1996), el teólogo más importante de la Comunidad de Taizé, que se hizo católico y fue ordenado sacerdote en 1987.

[73] Como R. PESCH, *Das Markusevangelium*, I (Friburgo 2000 [1976¹]) 322ss (las partes faltan en la traducción italiana); L. OBERLINNER, *Historische Überlieferung und christologische Aussage. Zur Frage der Brüder Jesu» in der Synopse* (Stuttgart 1975), a diferencia de J. BLINZLER, *I fratelli e sorelle di Gesù* (Brescia 1974). Sobre la controversia desencadenada con las afirmaciones de Pesch, véase L. SCHEFFCZYK, «Exegese und Dogmatik zur virginitas post partum»: *Münchner Theologische Zeitschrift* 28 (1977) 291-301; ZIEGENAUS, *Maria in der...*, o.c., 250-259.

[74] Cf. A. VICIANO, «Tertullian», en ML 6 (1994) 373s (374); GAMBERO, *Maria nel pensiero...*, o.c., 62s. Las afirmaciones tienen lugar en un contexto antidoceta. Pero no se dice expresamente que los «hermanos» habrían sido otros hijos de María. Cf. BLINZLER, *Die Brüder und Schwestern Jesu*, o.c., 139-141.

[75] Otras negaciones venían al mismo tiempo de los antidikomarianitas, una secta en Arabia, combatida por Epifanio, y de Bonoso en Serdica (= Sofía), rechazado por Ambrosio. Véase GALOT, *Maria. La donna...*, o.c., 181s. Lo escrito por Jerónimo contra Elvidio es

Para valorar la referencia a los «hermanos», conviene saber que el hebreo (y el arameo) no tiene una palabra específica para indicar a los «primos». Es usada la palabra *ah* (arameo *aha*), «hermano», para indicar más largamente a todos los miembros del grupo familiar. El término *adelphoi* es, por tanto, una traducción del semítico. Algún ejemplo:

- «Nosotros somos hermanos», dice Abrahán a Lot, su sobrino (Gén 13,8; cf. Gén 14,14.16).
- Jacob se dice «hermano» de Labán, su tío (Gén 29,12).
- En 1 Crón 23,21, los hijos de Qish se casan con las hijas de Eleazar y son llamados sus «hermanos»; se trata aquí de primos[76].

En el Nuevo Testamento, los «hermanos» de Jesús no son nunca llamados hijos de María (y tampoco de José). En el pasaje de Mateo, citado arriba, se habla de «todas sus hermanas» (Mt 13,56). Ya Jerónimo señala: «no se dice todos si no es por una multitud»[77]. Probablemente se trata de un grupo más numeroso que un único grupo familiar. Jesús en cambio, en Mc 6,3, es indicado como *el hijo* de María, con el artículo determinado.

La indicación de que Jesús es el «primogénito» no implica nada sobre eventuales hermanos[78]. Pero la mención es importante para poner en duda la teoría según la cual en el Evangelio se habla de otros hijos de María, por el hecho de que en Mc 3,21.31-35 y Jn 7,2-5, los «hermanos» se comportan de modo dominante y esto, en el antiguo oriente, es impensable por parte de hermanos menores respecto al primogénito.

Si Jesús hubiese tenido hermanos verdaderos y propios, sería incomprensible por qué confió su madre bajo la cruz al apóstol Juan (Jn 19,26s). Aun tratándose (como piensan algunos exegetas liberales) de una leyenda, en todo caso esto representaría la convicción de la Iglesia primitiva de que María no tenía otros hijos.

Son indicados los nombres de cuatro hermanos: Santiago, Joset, Judas y Simón (Mc 6,3; Mt 13,55: «José» *Iosef* en vez de Joset). Santiago aparece en la lista de los testigos del encuentro con Cristo resucitado (1 Cor 15,7) y figura más tarde como jefe de la Iglesia de Jerusalén (Gál 1,19; 2,9, etc.). Según Marcos, una mujer de nombre «María madre de Santiago el menor y de Joset» se encontraba bajo la cruz (Mc 15,40). Esta María no puede ser la madre de Jesús, sino que es distinguida por medio de sus hijos; es llamada también «María madre de Joset» (Mc 15,47) o bien «María madre de Santiago» (Mc 16,1). Parece que Marcos presupone un conocimiento del lector respecto a estos hijos, y en efecto son indicados los mismos nombres ya en Mc 6,3 en la misma serie:

recuperable hoy en la traducción italiana: GIROLAMO, *La perenne verginità di Maria (contro Elvidio)*, al cuidado de M. I. Danieli (Collana di testi patristici 70; Roma ²1996). Véase también G. ROCCA, *L'Adversus Helvidium di san Girolamo nel contesto della letteratura ascetico-mariana del sec. IV* (Berna 1998).

[76] Otros ejemplos: BLINZLER, *Die Brüder und Schwestern Jesu*, o.c., 42-44; LAURENTIN, *Breve trattato...*, o.c., 290.

[77] *Adv. Helvidium* (PL 23,200).

[78] Véase supra, 28.

«Santiago, José». En este caso es obvio que no se trata de otros hijos de la madre de Jesús.

En la «Historia de la Iglesia» de Eusebio encontramos citas extraídas del escritor palestino Egesipo (siglo II) con noticias interesantes sobre la Iglesia primitiva. Cuenta que después de la muerte de Santiago «es nombrado obispo de Jerusalén Simón (hijo de) Clopás; todos le dieron la preferencia, porque era un segundo primo del Señor» *(Sumeòn ho toû Clopâ katístatai epíscopos, hon proétento pántes, ónta anépsion tou kyríou deúteron)*[79]. Clopás (Cleofás) era un hermano de José, esposo de María[80]. Por otra parte no parece que Simón sea hermano de Santiago, porque es identificado por medio del padre, Clopás. Está por tanto bien fundada la hipótesis de considerar a Santiago y Ioses como hijos de María, una pariente de la madre de Jesús, y de ver a Simón (y a Judas) en cambio como hijos de Clopás, hermano de José. No está claro cómo insertar a la «hermana» de María, presente bajo la cruz junto a (o idéntica a) «María de Clopás» (Jn 19,25).

En este lugar no podemos desarrollar la discusión filológica e histórica con todos sus detalles. Si se considera solo el dato histórico, no parece posible llegar a una certeza de si se trata de otros hijos de María o no. Pero por la fe basta que el hecho dogmático no contradiga el conocimiento histórico: encontramos además óptimos indicios históricos que sostienen la posición de la Iglesia en afirmar que María no tenía otros hijos.

Por la situación histórica, se ofrece la siguiente explicación: como José, después de los relatos de la infancia, ya no aparece como figura operante, parece muy probable que hubiese muerto antes de la actividad pública de Jesús. Como consecuencia de la muerte de José, María se encuentra cercana a los parientes; de este modo Jesús crece junto a sus primos, llamados en arameo «hermanos» y «hermanas». Como María, siendo mujer, no puede aparecer en público sin acompañamiento masculino, se dirige para este fin a los parientes masculinos mas cercanos, es decir, a los «hermanos» de Jesús (Mc 3,21.31; cf. también Jn 2,12; Hch 1,14). El hecho de que también en griego sea usada la denominación «hermanos» y no «primos», se explica por la posición importante de los primos del Señor en la comunidad primitiva. Ser «hermano» del Señor mismo era un honor particular.

Para defender la virginidad de María después del parto, el Protoevangelio de Santiago aporta la tesis de que los «hermanos» de Jesús son hijos de José tenidos en un primer matrimonio. En este caso se trataría de verdaderos hermanos (o mejor: hermanastros) porque José es el padre legal de Jesús. Esta es la solución que prevalece en Oriente. Sin embargo, hallamos la opinión de Teodoreto de Ciro y de Juan Crisóstomo que (in-

[79] *Hist. eccl.* 4,22,4 (SCh 31,200). Es poco convincente, en cambio, la propuesta de algunos estudiosos (protestantes) de ligar el adjetivo «segundo» con «obispo». Cf. BLINZLER, *Die Brüder und Schwestern Jesu,* o.c., 104-107. No se puede contestar, en cambio, que Simón es señalado como «primo» de Jesús.

[80] JUAN CRISÓSTOMO, *In Gal.* 1,19 (PG 61,632); TEODORETO DE CIRO, *In Gal.* 1,19 (PG 82,468 C-D). Cf. A. VICIANO, «Antike versus zeitgenössische Exegese. Theodoret von Kyros' Kommentar zu Gal 1,19»: *Forum Katholische Theologie* 12 (1996) 285-289; ZIEGENAUS, *Maria in der...,* o.c., 256.

dependientemente de Egesipo) piensan en primos del Señor y rechazan la teoría de los hermanastros[81].

Fue Jerónimo quien preparó en Occidente la tesis predominante, según la cual no se trata de hermanastros, sino de primos de Jesús. Esta es la mejor solución.

En todo caso, la Iglesia antigua estaba convencida de que María no tenía otros hijos. Representan una excepción solo Tertuliano (¿?) y Elvidio (& compañeros). La posición de la Iglesia está guiada por un argumento cristológico y ascético, como demuestra una reflexión de Orígenes:

Se trata de mantener la estima de María, «a fin de que aquel cuerpo elegido para servir al Verbo [...] no conociese la relación con el hombre, después de que sobre ella se hubiese posado el Espíritu Santo y la potencia del Altísimo la hubiese cubierto con su sombra. Estimo que sea conforme a la razón que, por aquel tipo de pureza que consiste en la virginidad, Jesús haya sido la primicia entre los hombres y María entre las mujeres. Es de impíos, en efecto, atribuir a otros las primicias de la virginidad»[82].

De forma similar se explica Basilio: «los amantes de Cristo (= los fieles) no admiten oír que la madre de Dios *(Theotokos)* haya cesado en un cierto momento de ser virgen [...]»[83].

Para llegar al dogma de la virginidad perpetua de María, no bastan las referencias exegéticas e históricas. Estos datos importantes son, en cambio, integrados en una visión más amplia que ve la figura entera de María, Virgen y Madre de Dios. Como María ha meditado la Palabra de Dios (Lc 2,19.51), también la Iglesia ha contemplado la historia de la salvación con la ayuda del Espíritu Santo para llegar a una clarificación de la doctrina.

## V. EL PROPÓSITO DE VIRGINIDAD[84]

Mientras que la virginidad perpetua de María es un dogma, se deja a la discusión de los teólogos la tesis de un propósito de virginidad, decidido por la madre del Señor antes de la Anunciación. En la exégesis de Lc 1,34 hemos discutido ya el trasfondo bíblico de la cuestión[85]. Un propósito precedente de virginidad es indicado por primera vez por Gregorio de Nisa y Agustín: está ya implícito, no obstante, en la narración legendaria del Protoevangelio de Santiago.

[81] JUAN CRISÓSTOMO, ibíd.; TEODORETO DE CIRO, ibíd. Cf. A. VICIANO, ibíd.; ZIEGENAUS, ibíd.

[82] *In Mt.* 10,17 (PG 13,877 A); trad. it. en GAMBERO, *Maria nel pensiero...*, o.c., 75.

[83] *In sanctam Christi generationem* 5 (PG 31,1468 B); trad. it. en GAMBERO, *Maria nel pensiero...*, o.c., 159.

[84] Véase SERRA, «Vergine...», a.c., 1437-1445; GHERARDINI, *La Madre*, o.c., 128-133; A. ZIEGENAUS, «Jungfraulichkeitsgelübte», en ML 3 (1991) 481-483; O'CARROLL, *Theotokos*, o.c., 363-365; F. L. MILLER, «Lk 1:34: Mary's Desire for Virginity?»: *Angelicum* 75 (1998) 189-208; GALOT, *Maria. La donna...*, o.c., 143-156.

[85] Cf. supra, 24.

El Medievo acepta universalmente la tesis de un propósito de virginidad de María. Se discute solo si el voto era absoluto ya antes del compromiso (los franciscanos) o bien condicionado antes del compromiso y absoluto solo después (los dominicos tras la estela del Aquinate). Tomás distingue entre un propósito condicionado e incondicionado: antes del compromiso María habría hecho el propósito solo de modo condicionado («si Dios lo quiere»), pero después del compromiso y ya antes de la Anunciación habría hecho (junto a José) un propósito incondicionado[86].

Además, Tomás indica la importancia del voto, apuntando a la explicación agustiniana. Agustín ve en la formulación «no conozco varón» un voto anterior a la Anunciación. La consagración a Dios se efectuó libremente y no por mandato divino «para que la imitación de la vida celestial en un cuerpo terrestre y mortal se haga por voto y no por precepto; por elección de amor, no por necesidad de servicio»[87]. En María, Agustín ve ya la consagración de las vírgenes por libre elección y por voto.

Una discusión polémica sobre el propósito de virginidad llega en el siglo XVI, cuando Calvino niega tal intención de María[88]. La interpretación protestante está determinada por el rechazo de la virginidad consagrada. En la teología contemporánea prevalece el escepticismo frente a un propósito de virginidad por parte de María, pero la interpretación de Gregorio de Nisa y de Agustín halla sus defensores también hoy. En efecto, la tesis «clásica» parece presentar por su parte los mejores argumentos. Una vía media es la propuesta de Romano Guardini, adoptada entre otros por Anton Ziegenaus: «La interpretación exclusiva de María según las expectativas de una muchacha judía, no hace justicia a la unicidad de la mujer elegida como Madre de Dios: parece adecuada la aceptación de un deseo oculto de virginidad, interpretado por la Anunciación»[89].

El magisterio no ha intervenido para clarificar definitivamente la controversia entre los teólogos. Hay que valorar, sin embargo, las repetidas afirmaciones de Juan Pablo II del propósito de virginidad, un punto subrayado en la encíclica *Redemptoris Mater* (n.39a), en dos cartas apostólicas[90] y en varias catequesis[91], entre las cuales hay una explícitamente dedicada a la cuestión. El Papa sostiene el vínculo entre la consagración a Dios y la maternidad divina: «María da su consentimiento a la elección de Dios, para ser la Madre de su Hijo por obra del Espíritu Santo. Puede

[86] *STh* III q.28 a.4.

[87] *De sancta Virginitate* 4 (PL 40,398), traducido en GALOT, *Maria. La donna...*, o.c., 151.

[88] No parece que Cayetano haya puesto en duda este propósito; piensa esto, en cambio, ZIEGENAUS, *Maria in der...*, o.c., 270. Cf. GALOT, ibíd., 153.

[89] ZIEGENAUS, «Jungfräulichkeitsgelübte», a.c., 483; ÍD, *Mariologie*, o.c., 269-275; R. GUARDINI, *La madre del Signore* (Brescia 1989) 28-33; trad. esp.: R. GUARDINI, *La Madre del Señor* (Madrid 1965).

[90] *Mulieris dignitatem*, 20 y *Redemptoris Custos*, 18.

[91] Entre otras CM 25 (3-7-1996), n.1.3; CM 27 (24-7-1996). Cf MILLER, «Lk 1:34...», a.c., 197s. Véase también el comentario de NACHEF, *Mary's Pope. John Paul II, Mary, and the Church since Vatican II* (Franklin WI 2000) 174: «Mediation is based on motherhood; motherhood takes place in the context of virginity; virginity strengthens the spousal character of union with God».

decirse que este *consentimiento suyo para la maternidad* es sobre todo fruto de la *donación total a Dios en la virginidad»* (RM 39a).

En la catequesis sobre el propósito de virginidad, Juan Pablo II trata la cuestión con una cierta amplitud. Para el contexto en el que podía madurar la decisión de María, el Sumo Pontífice remite, entre otros, al ejemplo de los esenios, que «vivían en el celibato o limitaban el uso del matrimonio, a causa de la vida común y para buscar una mayor intimidad con Dios [...] Tal vez María no conoció esos grupos [...] Pero el hecho de que Juan Bautista viviera probablemente una vida de celibato, y que la comunidad de sus discípulos la tuviera en gran estima, podría dar a entender que también el propósito de virginidad de María entraba en ese nuevo contexto cultural y religioso.

La extraordinaria historia de la Virgen de Nazaret no debe, sin embargo, hacernos caer en el error de vincular completamente sus disposiciones íntimas a la mentalidad del ambiente, subestimando la unicidad del misterio acontecido en ella. En particular, no debemos olvidar que María había recibido, desde el inicio de su vida, una gracia sorprendente [...] Así pues, se debe afirmar que lo que guió a María hacia el ideal de la virginidad fue una inspiración excepcional del mismo Espíritu Santo que, en el decurso de la historia de la Iglesia, impulsaría a tantas mujeres a seguir el camino de la consagración virginal»[92].

## VI. EL PAPEL DEL MATRIMONIO DE MARÍA Y LA FIGURA DE JOSÉ

### BIBLIOGRAFÍA

*a)* Matrimonio de María[93]: Aparicio Rodríguez, A., «María esposa de José»: *Ephemerides Mariologiche* 46 (1996) 293-317; Cipriani, S., «Il vero matrimonio di Maria e Giuseppe in S. Agostino»: *Theotokos* 12 (2004) 169-182; CM 21-8-1996 («La unión virginal de María y José»); Llamas, E., «El matrimonio de José y María, y su predestinación», en J. Hattler - G. Rovira (eds.), *Die Bedeutung des hl. Josef in der Heilsgeschichte,* I (Kisslegg 2006) 143-160; O'Carroll, M., *Theotokos* (Eugene or 2000) 234s; Perrella, S. M., *Maria Vergine e Madre* (Cinisello Balsamo 2003) 218-222; Stohr, J., «Maria in der christlichen Ehe nach päpstlichen Verlautbarungen»: *SS.MJ* 11 (2007) 84-126; Stramare, T., *Il matrimonio della Madre di Dio. I santi sposi* (Verona 2001); Id., «Josef, der "Gerechte", jungfräulich mit Maria im Ehebund vereint»: *SS.MJ* 5/2 (2001) 53-86; Id., «Il matrimonio della Madre di Dio»: *Divinitas* 46 (2003) 19-52; Ziegenhaus, A., «Ehe III. Dogmatik», en ML 2 (1989) 284-286.

*b)* La figura de José: AA.VV., «Joseph», en ML 3 (1991) 436-436; Candido, D. G., «Giuseppe di Nazaret», en *Mar* (2009) 586-596; Ferrer Arellano, J., *San José, nuestro Padre y Señor* (Madrid 2007); Hattler, J. - Rovira, G. (eds.), *Die Bedeutung des hl. Josef...,* o.c. I-II (contribuciones plurilingües del simposio internacional sobre san José en Kevelaer 2005); Juan Pablo II, Car-

[92] CM 27 (24-7-1996), n.3-4.
[93] Véase también infra, 290.

ta apost. *Redemptoris Custos* (1989); León XIII, Encíclica *Quamquam pluries* (1889) (EE 3, n.706- 731); O'Carroll, *Theotokos*, o.c., 206-209; Royo Marín, A., *La Virgen María. Teología y espiritualidad marianas* (Madrid ²1997) 426-439; Stramare, T., *Gesù lo chiamò padre. Rassegna storico-dottrinale di san Giuseppe* (Ciudad del Vaticano 1997); Stramare, T. - De Fiores, S., «Giuseppe», en NDM (1985) 633-655.

La virginidad de María está concretamente unida a un verdadero matrimonio. Según las costumbres judías del tiempo de Jesús, la conclusión del contrato matrimonial constituía ya el comienzo del matrimonio, aunque la convivencia se realizaba solo más tarde. Mateo llama a José «marido» *(anér*: literalmente «hombre») de María (Mt 1,16.19), la cual aparece como la «mujer» de José (1,20.24: *guné).* De este modo Jesús, a través del matrimonio y a través de José como padre legal, se convierte en «hijo de David» (Mt 1,1).

Agustín comprendió bien la situación al declarar: el matrimonio no se constituye por la unión carnal, sino por el consentimiento. A causa de este consentimiento de fidelidad tanto María como José merecían ser llamados «padres» de Jesús y José merecía ser llamado su «padre» (Lc 2,33.41.48). Los tres elementos específicos del matrimonio *(fides, proles, sacramentum)* están presentes, si bien nunca la unión carnal:

«En los padres de Cristo [...] han sido realizados todos los bienes propios del matrimonio: prole, fidelidad y sacramento. La prole, la reconocemos en el mismo Señor Jesús; la fidelidad, en el hecho de que no hubo adulterio; el sacramento, porque no hubo divorcio»[94]. Por esta razón José, María y Jesús forman una verdadera familia.

El matrimonio entre María y José es, desde luego, único, pero dispone sin embargo de un fuerte carácter ejemplar para el matrimonio cristiano, dirigido a Cristo. María es prototipo de la virgen, pero con la maternidad se hace claro que la virginidad no se identifica con una vida de *single*, por el hecho de que ella está abierta a Dios para la «generación» de Cristo en la Iglesia. Al mismo tiempo, María es prototipo de la madre cuya maternidad no se detiene en la contribución biológica, sino que debe trascenderse a sí misma en la apertura a Dios. De este modo María, como virgen y madre, concreta hasta la dimensión corporal la convergencia de los dos estados en la Iglesia, de la virginidad consagrada y del matrimonio.

O bien, formulándolo con Juan Pablo II: en María encontramos «dos amores que representan conjuntamente el misterio de la Iglesia, virgen y esposa, la cual encuentra en el matrimonio de María y José su propio símbolo. "La virginidad y el celibato por el Reino de Dios no solo no contradicen la dignidad del matrimonio, sino que la presuponen y la confirman. El matrimonio y la virginidad son dos modos de expresar y vivir el único misterio de la Alianza de Dios con su pueblo" [...]»[95].

[94] Agustín, *De nuptiis et concupiscentia* II,13 (PL 44,421; trad. it. en NBA 7/1, 419). Cf. Ziegenaus, *Maria in der...*, o.c., 267s. Tomás de Aquino recoge la explicación de Agustín: *STh* III q.29 a.2.

[95] *Redemptoris Custos*, 20. La cita es de la *Familiaris consortio* (1981) n.16.

Para comprender mejor el papel de José, es recomendable estudiar la exhortación apostólica de Juan Pablo II *Redemptoris Custos* (1989). Ella subraya el hecho del verdadero matrimonio entre María y José (RC 7). El Papa cita luego el prefacio de la solemnidad de san José: «siervo fiel y prudente que pusiste al frente de tu familia, para que custodiara, como padre, a tu único Hijo *(paterna vice custodiret),* concebido por obra del Espíritu Santo, Jesucristo nuestro Señor» (cf. RC 8). Tras la estela de Agustín, el Papa atribuye a José una «verdadera paternidad». «En esta familia José es el padre: no es la suya una paternidad derivada de la generación; y, sin embargo, no es "aparente" o solamente "sustitutiva", sino que posee plenamente la autenticidad de la paternidad humana y de la misión paterna en la familia» (RC 21).

Pese a esto, el Papa usa también la fórmula de la «paternidad putativa» (RC 15.22.27s). Esta tensión se deja resolver con la distinción de Estio (†1613), que afirma: «José era verdadero padre en orden al matrimonio», pero «solo putativo en orden a la generación»[96]. El adjetivo «putativo» se remonta a Lc 3,23: «Jesús [...] era según se creía (Vulgata: *ut putabatur)* hijo de José [...]». Recuérdese también la distancia entre la «paternidad» de José y la de Dios Padre, como se manifiesta en Lc 2. A la constatación de María «tu padre y yo, angustiados, te andábamos buscando» Jesús responde «*¿No sabíais que yo debía estar en la casa de mi Padre?*» (Lc 2,48s) (cf. RC 15).

La solicitud de José debía, de todos modos, expresar la del Padre celestial (una tarea que de modo análogo vale para todo padre). El papel de José de representar al Padre celestial precisamente ante el Hijo encarnado de Dios presupone dones particulares recibidos de Dios: «no es concebible que a una misión tan sublime no correspondan las cualidades exigidas para llevarla a cabo de forma adecuada». «Con la potestad paterna sobre Jesús, Dios ha otorgado también a José el amor correspondiente, aquel amor que tiene su fuente en el Padre, "de quien toma nombre toda familia en el cielo y en la tierra" (Ef 3,15)» (RC 8).

[96] Estio, IV Sent. d. 30 § 11, citado en STRAMARE, *Gesù lo chiamò padre...*, o.c., 48.

UNIDAD VII

Capítulo VI

# LA SANTIDAD DE MARÍA

## BIBLIOGRAFÍA


Sixto IV, Constitución *Cum praeexcelsa* (1477): DH 1400; Const. *Grave nimis* (1483): DH 1425s; Concilio de Trento, Decreto sobre el pecado original, can. 6 (1546): DH 1516; Pío V, Bula contra Bayo (1567): DH 1973; Alejandro VII, Breve *Sollicitudo* (1661): DH 2015s; Pío IX, Bula *Ineffabilis Deus* (definición dogmática de la Inmaculada Concepción de María, 1854): DH 2800-2803 (íntegramente: EE 2, n.739-765); Pío XII, Encíclica *Fulgens corona* (1953): EE 6, n.944-985; CCE 411, 490-493; Juan Pablo II, RM 7-11; CM 19-24 (8-5, 15-5, 29-5, 5-6, 12-6, 19-6-1996); J. Collantes (ed.), *La fe de la Iglesia Católica* (Madrid 1983) 314-324.

AA.VV., *Mary at the Foot of the Cross V. Redemption and Coredemption under the Sign of the Immaculate Conception* (New Bedford mass 2005); Íd., *La Inmaculada Concepción. Teología - Historia - Espiritualidad* (Salamanca 2005); AMI (ed.), *Virgo immaculata,* 18 vols. (Ciudad del Vaticano 1955-1958) (actas del congreso de Roma 1954); Auer, J., *Gesù il Salvatore* (Asís 1993) § 8-10; Bastero de Eleizalde, J. L., *María, Madre del Redentor* (Pamplona $^{2}$2004) 233-250; Íd., *Virgen singular* (Madrid 2001) 113-170; Bertetto, D., *Maria Immacolata* (Roma 1953); Calero, A. M., *La Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa* (Leumann [Turín] 1995) 163-223; Carr, A. - Williams, G., «Inmaculada concepción de María», en J. B. Carol, *Mariología* (Madrid 1964) 307-370; Cecchin, S. M., *L'Immacolata Concezione. Breve storia del dogma* (Ciudad del Vaticano 2003); Íd. (ed.), *La «Scuola Francescana» e l'Immacolata Concezione* (Ciudad del Vaticano 2005); Colzani, G., *Maria. Mistero di grazia e di fede* (Cinisello Balsamo $^{3}$2006) 218-244; De Fiores, S. - Vidau, E. (eds.), *Maria Santa e Immacolata segno dell'amore salvifico di Dio Trinità. Prospettive ecumeniche* (Roma 2000); De Fiores, S., «Immacolata», en NDM (1985) 679-688.695-708; Íd., *Maria nella teologia contemporanea* (Roma $^{3}$1991) 454-479; Íd., *Dizionario,* I (2006) 839-897; Galot, J., «La sainteté de Marie», en Du Manoir, *Maria,* o.c. VI, 417-448; Íd., «L'Immaculée Conception», ibíd. VII, 9-116; Íd., *Maria. La donna nell'opera della salvezza* (Roma $^{3}$2005) 185-238; Gherardini, B., *La Madre* (Frigento 1989) 134-172; Haffner, P., *The Mystery of Mary* (Leominster r.u. - Chicago 2004) 73-106; Hauke, M., «Maria "scettro della vera fede". L'Immacolata Concezione e la discussione sul peccato originale»: *RTLu* 8/2 (2004) 315-339; Íd., «Die Unbefleckte Empfängnis Mariens bei den griechischen Vätern. Die Hinweise Johannes Pauls II im ökumenischen Disput»: *SS.MJ* 8 (2004) 13-54 = «The Immacolate Conception of Mary in the Greek Fathers and in an Ecumenical Context»: *Chicago Studies* 45 (2006) 327-346; Íd., «Die Gottesmutter als irdisches Paradies bei Johannes von Euböa. Die erste Predigt zum Fest der makellosen Empfängnis Mariens»: *Klerusblatt* 84 (2004) 272-274; Jugie, M., *L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la Tradition Orientale* (Roma 1952); Lamy, M., *L'Immaculée Conception: étapes et enjeux d'une controverse au Moyen-âge (XIIe-XVe siècles)* (París 2000); Íd., «Immacolata», en *Mar* (2009) 612-628; Le Bachelet, X.-M. - Jugie, M., «Immaculée Conception», en DThC VII (1927) 845-1218; Maranesi, P., «Gli sviluppi della dottrina sull'Immacolata Concezione dal xii al xv secolo», en E. Dal Covolo - A. Serra (eds.), *Storia della Mariologia,* I

(Roma 2009) 843-872; MARTÍNEZ SIERRA, A., *La Inmaculada y el misterio del hombre* (Madrid 2004); MERKELBACH, B. H., *Mariologia* (París 1939) 157-213; O'CARROLL, M., *Theotokos* (Eugene OR 2000) 179-182; PONCE CUÉLLAR, M., *María. Madre del Redentor y Madre de la Iglesia* (Barcelona [2]2001) 387-413; POZO, C., *María en la obra de la salvación* (Madrid [2]1990) 296-313; ÍD., *María, nueva Eva* (Madrid 2005) 315-333; ROSCHINI, *La Madonna: secondo la fede e la teologia*, III (Roma 1954) 6-162; ÍD., *Maria Santissima nella storia della salvezza*, III (Isola del Liri 1969) 9-336; ROVIRA, G. (ed.), *Im Gewande des Heils. Die Unbefleckte Empfängnis Mariens als Urbild der menschlichen Heiligkeit* (Essen 1980); SCHEFFCZYK, L., *Maria, crocevia della fede cattolica* (Lugano 2002) 93-115; ÍD., *Maria, Mutter und Gefährtin Christi* (Augsburgo 2003) 128-145; SERRA, A., «Immacolata II. Fondamenti biblici», en NDM (1985) 688-695; SEYBOLD, M., «Unbefleckte Empfängnis I. Dogmatik», en ML 6 (1994) 519-525; SÖLL, G., *Storia dei dogmi mariani* (Roma 1981); STÖHR, J., «Zur Bibliographie der Immakulata»: *SS.MJ* 8/1 (2004) 61-90; TONIOLO, E. M. (ed.), *Il dogma dell'Immacolata Concezione di Maria. Problemi attuali e tentativi di ricomprensione* (Roma 2004); ZIEGENAUS, A., *Maria in der Heilsgeschichte* (Aquisgrán 1998) 287-309.

## I. INTRODUCCIÓN

Para ser Madre de Dios, María fue enriquecida con una inmensa santidad. El ángel Gabriel la saluda como «llena de gracia» (Lc 1,28). Esta riqueza espiritual implica la libertad de todo pecado. La preservación del pecado original constituye la doctrina de la «Inmaculada Concepción». Esta gracia incluye la ausencia de la inclinación desordenada al mal (concupiscencia). Debemos prestar una atención particular al camino hacia el dogma de la Inmaculada Concepción, proclamado por Pío IX en 1854:

> La santísima Virgen María en el primer instante de su concepción, por una gracia y un privilegio singular de Dios omnipotente, en previsión de los méritos de Jesucristo Salvador del género humano, fue preservada intacta de toda mancha del pecado original (DH 2803).

La santidad de María, sin embargo, no se agota en la libertad del pecado original. Lleva consigo también una abundancia de gracias con un valor especial para comprender la santidad de la Iglesia. Estudiaremos, en fin, la expresión de la santidad en el Corazón Inmaculado de la santa Virgen.

## II. LA LIBERTAD DE TODO PECADO PERSONAL

### 1. La relación entre la universalidad de la Redención y la función de nueva Eva: una tensión por resolver

Antes de la ausencia del pecado original fue esclarecido el hecho de que María está libre de todo pecado personal. Pero también para esta conciencia se necesita un cierto camino.

La Sagrada Escritura es consciente de que todos los hombres son pecadores (por ejemplo 1 Jn 1,8), un hecho que Pablo liga a la influencia de Adán (Rom 5,19). Por eso no hay que maravillarse de que en los primeros siglos encontremos todavía afirmaciones sobre imperfecciones o incluso pecados de María. Pero, por otra parte, es presentada la oposición entre Eva y María: la nueva Eva se encuentra al lado del nuevo Adán, asociada a él. Por esto, la respuesta obediente de fe por parte de María abre el camino de la salvación, corrigiendo lo que la desobediencia de Eva nos ha dejado. Con el paralelismo Eva-María se percibe el papel particular de la Madre del Señor, que no se encuentra en la misma línea de los otros descendientes de Adán.

## 2. El desarrollo patrístico y la importancia del concilio de Éfeso

A partir del siglo II[1] se vuelve corriente la expresión «santa Virgen». Parece que la virginidad de María es vista como expresión corporal de la santidad, como enseña de modo ejemplar san Ambrosio: María «era una virgen no solo en el cuerpo sino también en el espíritu» *(virgo non solum corpore, sed etiam mente)*[2].

Orígenes es un ejemplo típico del estadio todavía inmaduro de la doctrina sobre la santidad de María. Por una parte el famoso teólogo atribuye solo a María el título «santa Virgen»; por otra parte se siente obligado a encontrar en ella algo de pecaminoso para poder explicar la universalidad de la redención. Interpreta la profecía de Simeón (Lc 2,35: «y a ti misma una espada te atravesará el alma») como señal del escándalo experimentado durante la pasión de Jesús. De otro modo (si no se hubiese dado este fracaso) Jesús no habría muerto por los pecados de María. La «espada» se explica, según Orígenes, como incredulidad y duda frente a la cruz. Sin embargo, como los apóstoles, María experimentó pronto una curación que confirmó el corazón en la fe[3]. También la pregunta de la Virgen en la Anunciación es vista como ligera duda[4].

La exégesis origeniana sobre la «espada» se transmite (de modo mitigado) en Basilio, Anfiloquio de Iconio y Cirilo de Alejandría[5]. Otros pasajes que podían causar un comentario sobre presuntas imperfecciones de María (además de Lc 1,34; 2,35) eran: Lc 2,49 («¿No sabíais [...]?»); Jn 2,4 («¿Qué tengo yo contigo, mujer?»); Lc 11,27s (la verdadera mater-

[1] Primero en la *Epistula Apostolorum*, luego más veces en Hipólito († 235): ZIEGENAUS, *Maria in der...*, o.c., 288.

[2] *De virginibus* 2,7 (PL 16,220). Cf. GAMBERO, *Maria nel pensiero...*, o.c., 211.

[3] *In Lc. hom.* 17,3-8 (SCh 87,252-261); cf. TMPM I, 222s.

[4] *In Gen. hom.* 1,14 (SCh 7bis,66).

[5] Sobre la interpretación oriental véase SERRA, *«Una spada trafiggerà la tua vita» (Lc 2,35a). Quale spada? Bibbia e tradizione giudaico-cristiana a confronto* (Roma 2003) 98-170; L. GAMBERO, «La santità di Maria contesto in cui si sviluppa la dottrina dell'Immacolata Concezione: il contributo dei Padri della Chiesa», en TONIOLO (ed.), *Il dogma dell'Immacolata...*, o.c., 271-307 (285-290).

nidad); Mt 12,47-50 (los verdaderos parientes); Jn 19,25-27 (encontrarse bajo la cruz; exégesis origeniana de Lc 2,35)[6].

Las afirmaciones más drásticas se encuentran en Juan Crisóstomo: María habría dudado del anuncio del ángel y, por eso, Gabriel habría hablado del milagro de la maternidad de Isabel[7]. Como ella pensaba poder mandar sobre su hijo, debía ser educada por Jesús[8]. No habría conocido el aspecto escondido de Jesús, su divinidad[9]. El predicador es guiado por la necesidad de educar a sus oyentes: sus homilías sobre Mateo y Juan corresponden a un esquema, según el cual María es unas veces honrada y otras reprendida[10].

No por casualidad, estas homilías provienen de un ambiente antioqueno, mientras que en el ambiente alejandrino (donde hay más conciencia de la maternidad divina de María) estos temas tienen matices más suaves. Cirilo de Alejandría mitiga la exégesis origeniana de la «espada» de Lc 2,35, hablando más bien de tentación y de dolor. No obstante también Cirilo considera todavía «probables» presuntas dudas de María bajo la cruz[11]. En seguida, el concilio de Éfeso hará desaparecer en el desarrollo posterior las afirmaciones sobre imperfecciones o pecados en María.

La virginidad y la maternidad divina de María, vistas junto al cometido de nueva Eva son, por tanto, los factores determinantes para reconocer la libertad de María de todo pecado. Ya en el siglo IV hallamos afirmaciones significativas sobre la santidad perfecta de María, una santidad que de por sí excluye el pecado. El sirio Efrén (siglo IV) hace hablar a la iglesia «enferma» de Edessa: «En verdad, Jesús, tú y tu madre sois los únicos en ser bellísimos en todo. En ti en efecto, oh Señor, no existe defecto alguno; ni hay mancha en tu madre»[12].

Un testimonio muy importante en Occidente viene de Agustín, que discute con Pelagio sobre la posibilidad de hombres sin pecado. Pelagio aporta una lista de ellos (que incluye a María), mientras que Agustín niega esta presunción. El teólogo hace una excepción solo con María: «Exceptuada la santa Virgen, de la cual, por el honor del Señor *(prop-*

[6] Véase el elenco de A. Ziegenaus, «Unvollkommenheiten», en ML 6 (1994) 547. Sobre estos pasajes, véase, por ejemplo, Galot, *Maria. La donna...*, o.c., 228-231 (y *supra*, parte bíblica).

[7] *In Gen.* 49,2 (PG 54,446).

[8] *In Ioannem* 21,2 (PG 59,129s).

[9] *In Ps.* 49,1 (PG 55,242).

[10] Jesús sumiso a María y José (Lc 2,51) - honor; «¿Qué tengo [...]?» (Jn 2,4) - reprensión; «Llenad las tinajas con agua » (Jn 2,7) - honor; «¿Quiénes son mi madre [...]» (Mt 12,48) - reprensión; «Jesús salió de la casa [...]» (Mt 13,1) - honor; «Dichosos los que escuchan [...]» (Lc 11,28) - reprensión; «He ahí a tu madre» (Jn 19,26) - honor. Cf. G. M. Ellero, «Maternità e virtù di Maria in San Giovanni Crisostomo»: *Marianum* 25 (1963) 405-446; Gambero, *Maria nel pensiero...*, o.c., 188-190; Hauke, «Maria in alexandrinischer und antiochenischer Denkform», en PAMI (ed.), *De cultu mariano s. XX*, II (Ciudad del Vaticano 2000) 222-224.

[11] Cf. *In Ioannem* 12 (PG 74,661 A - 665 A); *In Zach.* 5, 99 (PG 72,237); *Hom.* 12 (PG 77,1049 C); G. Jouassard, «L'interprétation par saint Cyrille d'Alexandrie de la scène de Marie au pied de la croix», en AMI, *Virgo Immaculata*, IV (1955) 28-47; Hauke, «Maria in alexandrinischer...», a.c., 225-227.

[12] *Carmi Nisibeni* 27,8 (CSCO 219, 76). Cf. Gambero, *Maria nel pensiero...*, o.c., 115. El texto es citado, entre otros, por Pío XII, *Fulgens corona* (EE 6, n.953).

*ter honorem Domini)*, no quiero absolutamente que se haga cuestión cuando se habla de pecado, porque como podemos saber ¿cuánta mayor abundancia de gracia le fue conferida para vencer por todos sus flancos al pecado, pues mereció concebir y dar a luz al que nos consta que no tuvo pecado alguno?»[13].

## 3. El concilio de Trento como punto de llegada

La conciencia sobre la ausencia absoluta del pecado personal en María es clarísima en el Medievo, también en Tomás, pese al hecho de que el teólogo presupone el pecado original[14]. Solo algunos reformadores comienzan de nuevo a hablar de imperfecciones y pecados de María (como Brenz y Melanchton, a diferencia de Lutero —en general— y Calvino)[15].

En 1439 el concilio de Basilea (no reconocido como auténtico) «definió» la santidad perfecta de María, incluyendo la libertad de todo pecado personal (y, por tanto, también del pecado original). La argumentación de los teólogos se refirió a la dignidad de María como templo, en el que debía habitar la eterna verdad (refiriéndose de este modo a la maternidad divina)[16].

Una afirmación dogmática verdadera se encuentra en cambio en el decreto sobre la justificación en el *concilio de Trento:*

> Si alguno dijere que el hombre una vez justificado no puede pecar en adelante [...] o, al contrario, que puede en su vida entera evitar todos los pecados, aun los veniales; si no es ello por privilegio especial de Dios, como de la bienaventurada Virgen lo enseña la Iglesia, sea anatema (DH 1573)[17].

Esta convicción se expresa también en el Vaticano II: María «al abrazar de todo corazón y sin entorpecimiento de pecado alguno la voluntad salvífica de Dios, se consagró totalmente como esclava del Señor a la persona y a la obra de su Hijo [...] con la gracia de Dios omnipotente» (LG 56). «Mientas la Iglesia ha alcanzado en la Santísima Virgen la perfección, en virtud de la cual no tiene mancha ni arruga (cf. Ef 5,27), los fieles luchan todavía por crecer en santidad, venciendo enteramente al pecado, y por eso levantan sus ojos a María, que resplandece como modelo de virtudes para toda la comunidad de los elegidos» (LG 65).

[13] *De natura et gratia* 36,42 (PL 44,267). Traducido según Gambero, *Maria nel pensiero...*, o.c., 252.

[14] *STh* III q.27 a.4.

[15] Cf. A. Ziegenaus, «Ohnmacht», en ML 4 (1992) 683-685 (684).

[16] Texto de la definición en Mansi 29, 182s; cf. Cecchin, *L'Immacolata Concezione*, o.c., 93.

[17] La toma de posición formalmente no es una definición solemne, pero constituye, desde luego «una firme doctrina de la Iglesia y no una simple opinión de devoción»: Galot, *Maria. La donna...*, o.c., 226. Véase también, más tarde, la condena de una tesis contraria de Miguel Bayo (DH 1973).

El CCE recalca que «por la gracia de Dios, María ha permanecido pura de todo pecado personal a lo largo de toda su vida»[18].

La misma fe es profesada generalmente en la Iglesia ortodoxa, que se basa en los Padres orientales. «Los Padres de la tradición oriental llaman a la Madre de Dios "la Toda Santa" *(Panaghia)* [...] (CCE 493), un título testimoniado a partir de Eusebio de Cesarea (†339)[19]. No obstante encontramos teólogos ortodoxos según los cuales María es purificada del pecado (original y) personal solo en la Anunciación[20].

## 4. La impecabilidad de María

Según la teología católica, María estaba libre de todo pecado personal no solo de hecho *(impeccantia),* sino «de principio»: «la impecabilidad» de María (no podía pecar; *impeccabilitas).* Ciertamente hay que distinguir la impecabilidad absoluta de Jesús, persona divina, de la de María, persona humana sometida a las pruebas de la vida en un camino de fe. Mientras que a Jesucristo debemos reconocerle una impecabilidad «física» (que resulta de la constitución misma de su ser), en María se puede admitir solo una impecabilidad «moral», «en el sentido de que María ha recibido, en vista de su misión, gracias tan potentes que su constante perseverancia en el camino del bien era moralmente cierta»[21]. Juan Damasceno, a este respecto, compara la firmeza de la voluntad de María en el bien con la voluntad de los santos en el cielo, que ya no pueden pecar[22]. Esta observación no atribuye a María la visión beatífica, sino un grado de gracia superior al de los padres en el paraíso. La impecabilidad de la Virgen, la confirmación en gracia, corresponde a su carácter personal como Madre de Dios y cooperadora del nuevo Adán. Scheeben explica la impecabilidad de María mediante la analogía con la infalibilidad de la Iglesia, garantizada por Cristo[23].

Impecabilidad, sin embargo, no significa ausencia de tentaciones del exterior (que estuvieron también presentes en la vida del mismo Jesucristo[24]). «Estas tentaciones no han podido arrojar ninguna sombra sobre la perfección de María, porque no han hallado en ella ningún consentimiento. Han servido para estimular el ardor de su santidad»[25].

[18] CCE 493. Cf. n.411: «durante toda su vida terrena, por una gracia especial de Dios, no cometió ninguna clase de pecado».

[19] Cf. ZIEGENAUS, *Maria in der...,* o.c., 290.

[20] Cf. T. NIKOLAOU, «Sündenlosigkeit II. Orthodoxe Theologie», en ML 6 (1994) 332s. Véase también D. STIERNON, «Marie dans la théologie orthodoxe gréco-russe», en DU MANOIR, *Maria,* o.c. VII, 241-338 (300s).

[21] GALOT, *Maria. La donna...,* o.c., 235.

[22] *Hom. I in dorm.* BVM (PG 96,718).

[23] M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik,* libro V, n.173; J. SCHMITZ (ed.), *Immakulata und päpstliche Unfehlbarkeit. Sedes Sapientiae und Cathedra Sapientiae* (Paderborn 1954). Cf. sobre la entera cuestión A. ZIEGENAUS, «Befestigung in der Gnade», en ML 1 (1988) 399s; ID., «Unsündlichkeit», en ML 6 (1994) 545s.

[24] Cf. Mc 1,13 y paralelos; Heb 4,15.

[25] GALOT, *Maria. La donna...,* o.c., 236.

## III. LA LIBERTAD DEL PECADO ORIGINAL (INMACULADA CONCEPCIÓN)

### 1. El significado del dogma

La Inmaculada Concepción significa la preservación de María del pecado original. Se refiere, por tanto, a la concepción pasiva de María (en el seno de Ana) y no (como se piensa alguna vez) en su concepción activa (que tiene lugar sin intervención de un padre humano). No se trata de una afirmación sobre la actividad engendradora de Joaquín y Ana, sino sobre la persona de María, que es libre de todo pecado desde el inicio. La Inmaculada Concepción es la raíz de la perfecta santidad de la Madre de Dios.

### 2. El fundamento bíblico[26]

El fundamento bíblico del dogma se concentra en el «Protoevangelio» (Gén 3,15) y en el saludo angélico (Lc 1,28). El Protoevangelio describe la «enemistad» entre la «mujer» y su estirpe por una parte y la «serpiente» por otra. Como la «estirpe» de la mujer es el Mesías, la «mujer» requiere la dimensión mariana[27]. María está unida a Jesús en la oposición a Satanás. Visto el hecho de que todo pecado abre el espacio al diablo, una contraposición total con Satanás exige también la ausencia absoluta del pecado[28].

*Chaire, kecharitomene*: «Alégrate, llena de gracia» (Lc 1,28), el saludo angélico indica la plenitud de gracia en María, la cual recibe este mensaje como un título[29]. María está colmada de gracia, y por esta razón responde con generosidad al anuncio de Gabriel. La abundancia de gracia implica la exclusión del pecado.

Mientras el Protoevangelio y el saludo angélico constituyen argumentos demostrativos, usados también en la bula *Ineffabilis Deus* (1854)[30], otras alusiones bíblicas tienen más bien un valor indirecto. Juan Pablo II se remonta también al capítulo 12 del Apocalipsis, «en el que se habla de la "mujer vestida de sol" (12,1). [...] La mujer-comunidad es descrita [...] con los rasgos de la mujer Madre de Jesús [...] A pesar de sus sufrimientos, está *vestida de sol*, es decir, lleva el reflejo del esplendor

[26] Cf. entre otros, BERTETTO *Maria Immacolata*, o.c., 125-160; ROSCHINI, *Maria Santissima*, o.c. III, 25-37; SEYBOLD, «Unbefleckte...», a.c., 520; PONCE CUÉLLAR, *María. Madre del Redentor...*, o.c., 389s; GALOT, *Maria. La donna...*, o.c., 189-195; más ampliamente SERRA, «Immacolata...», a.c.; ID., «Immacolata e alleanza. Verso una verifica dei fondamenti biblici del dogma di Pio IX», en TONIOLO (ed.), *Il dogma dell'Immacolata...*, o.c., 223-269; L. DÍEZ MERINO, «Los textos bíblicos y el dogma de la Inmaculada Concepción»: *Estudios Marianos* 71 (2005) 183-196.

[27] Cf. supra, 7-9.

[28] Cf. PIO IX, *Ineffabilis Deus* (EE 7, n.750).

[29] Cf. supra, 23-24.

[30] Cf. GALOT, *Maria. La donna...*, o.c., 189-195. Las mismas referencias se encuentran también en PIO XII, *Fulgens corona* (1953) (EE 6, n.950s).

divino, y aparece como *signo grandioso* de la relación esponsal de Dios con su pueblo.

Estas imágenes, aunque no indican directamente el privilegio de la Inmaculada Concepción, pueden interpretarse como expresión de la solicitud amorosa del Padre que llena a María con la gracia de Cristo y el esplendor del Espíritu. [...] la mujer vestida de sol representa la santidad de la Iglesia, que se realiza plenamente en la santísima Virgen, en virtud de una gracia singular»[31].

## 3. Premisa sobre el desarrollo histórico

Las perspectivas bíblicas están abiertas también a la exclusión del pecado original, que recibirá su formulación sistemática en Occidente a partir de Agustín. Los padres latinos antes de Agustín y los Padres orientales no disponen todavía de esta conciencia explícita del pecado original originado como culpa, si bien describen ampliamente las consecuencias espirituales de la caída de Adán (la muerte como privación de la vida divina, la falta del don paradisíaco del Espíritu Santo, la pérdida del elemento sobrenatural de la imagen de Dios, etc.). Por eso, la pregunta expresa de si María estaba libre del pecado original o no, se plantea únicamente a partir de Agustín.

No obstante, el camino hacia la definición de la Inmaculada Concepción comienza con la mirada al papel de María en la historia de la salvación: como nueva Eva, preparando la llegada del nuevo Adán, María remedia las consecuencias negativas del primer pecado. Mientras que Eva rechaza la fe, María se abre con toda su disponibilidad al mensaje de la Encarnación. El paralelismo Eva-María integra la perspectiva abierta por el Protoevangelio y por el saludo del ángel en la escena de la Anunciación. La comparación entre Eva y María es la «piedra miliar» decisiva que lleva hasta la bula *Ineffabilis Deus* de Pío IX (1854).

## 4. El desarrollo en Oriente[32]

### a) *Las indicaciones de Juan Pablo II*

Las primeras huellas explícitas de la doctrina sobre la Inmaculada Concepción de María, sobre su santidad desde el primer momento de su existencia, se hallan en Oriente. A ellas se refiere Juan Pablo II en se encíclica *Redemptoris Mater* (n.10, nt.10) y sobre todo en una de sus

[31] CM 21 (29-5-1996) n.3. Véase también Galot, ibíd., 195-197.

[32] Cf. Jugie, *L'Immaculée Conception...*, o.c.; Söll, *Storia dei dogmi mariani*, o.c., 217-225.230-240; Hauke, «Die Unbefleckte...», a.c.; Íd., «Die Gottesmutter...», a.c.; Íd., *Urstand, Fall und Erbsünde. In der nachaugustinischen Ära bis zum Beginn der Scholastik: Die griechische Theologie* (Handbuch der Dogmengeschichte, II/3a, 2. Teil) (Friburgo 2007) 135-146; Galot, *Maria. La donna...*, o.c., 198-204.

Catequesis Marianas[33]. Como primeros testimonios del dogma, el Papa presenta a Teotecno de Livia (h. 600) además de Andrés de Creta, Germán de Constantinopla y Juan Damasceno (tres santos Padres del siglo VIII). Las referencias pontificias tienen una gran importancia para el diálogo con las iglesias ortodoxas cuyos teólogos a menudo hoy rechazan la doctrina de la Inmaculada Concepción.

## b) *El pecado original según los Padres griegos*

Para interpretar correctamente los testimonios orientales, es necesario antes de nada subrayar el carácter todavía poco preciso de la doctrina del pecado original[34]. Ya sobre la existencia del pecado original, los ortodoxos están divididos porque en Oriente, a menudo, falta la claridad sistemática que llegó a Occidente a partir de las aportaciones de Agustín. El concilio de Trento describe el pecado original como pérdida de la justicia y de la santidad presentes en el paraíso original (cf. DH 1511s) y, siguiendo una huella agustiniana, como *mors animae*, es decir, como privación de la vida divina (a causa del primer pecado) (DH 1512). La privación de la vida divina es una culpa también para los descendientes de Adán porque esta situación contradice la voluntad de Dios de comunicar inicialmente la gracia, su amistad a todos los hombres por medio de la obediencia de los padres. El pecado original (originado) no es otra cosa que la privación de la gracia paradisíaca, que ha hecho al hombre necesitado del renacimiento espiritual por medio del Bautismo.

Este contenido de base está presente también en los Padres griegos, si bien es menos explícito que la privación de la vida divina, tiene el carácter de culpa. Respecto a los ortodoxos, hay que recordar que el concilio ecuménico de Éfeso (431) condenó el pelagianismo (DH 267s), que negaba el pecado original, y el mesalianismo[35], que confundía (como más tarde en Occidente Lutero) la concupiscencia con el pecado. El segundo sínodo de Trullo (691-692), reconocido como concilio ecuménico por los ortodoxos (y no por la Iglesia católica a causa de ciertos contenidos antirromanos) acogió y tradujo al griego, entre otros, los dos cánones más importantes del sínodo de Cartago (418) sobre el pecado original (DH 222s)[36]. Se dice entre otras cosas que el Bautismo de los niños es administrado «para la remisión de los pecados». Los neonatos contraen algo del pecado del progenitor *(progonikè hamartía)* de manera que deben ser purificados por medio del Bautismo. Los teólogos ortodoxos

[33] CM 20, 15-5-1996. El contenido de esta catequesis depende de trabajos concretos de Jean Galot; véase en particular GALOT, *Maria. La donna...*, o.c., 199-204.

[34] Sobre el pecado original en los Padres griegos, véase HAUKE, «Heilsverlust...», a.c.; ID., *Urstand...*, o.c.

[35] Véase COD 66s; M. HAUKE, «Die Taufgnade und die "Wurzel des Bösen". Anmerkungen zur Verurteilung des Messalianismus auf dem Konzil von Ephesus»: *Archivum Historiae Conciliorum* 35 (2003) 307-321 = J. GROHE y otros (eds.), *I Padri e le scuole teologiche nei concili* (Ciudad del Vaticano 2006) 325-340; ÍD., *Urstand...*, o.c., 19-25.

[36] Cf. P. P. JOUANNOU, *Discipline générale antique* I/2 (Roma 1962) 377s (o bien, entre otros, PG 138,368 A - 369 A); HAUKE, *Heilsverlust...*, o.c., 47; ÍD., *Urstand...*, o.c., 117-119.

que conocen los textos del Trullano II (muchos, sin embargo, no son conscientes de él), aceptan también el pecado original (originado).

El pecado original presupone el estado original, el primer paraíso. La descripción más habitual de la situación paradisíaca en los Padres griegos pone en primer plano la «vida» divina que sobrepasa la estructura humana. Otros términos similares son la «salvación» *(soteria)* y el estar «en casa» en Dios *(oikeíosis)*. Luego los Padres griegos enseñan con terminologías diversas un elemento gratuito en el hombre creado a imagen de Dios, una gracia presente en el Paraíso, perdida a causa del primer pecado y restablecida en Jesucristo. Además hallamos numerosas referencias a un don peculiar del Espíritu Santo y a la libertad del desorden de la concupiscencia.

Las consecuencias de la caída constituyen, por así decir, el Paraíso al revés. El hecho más grave es la «muerte», que no significa solo el deber morir, sino sobre todo la privación de la vida divina. Aquí encontramos el nexo sistemático más fuerte con la doctrina agustiniana. La privación de la vida divina corresponde a cuanto la teología latina medieval llama el *peccatum habituale*, es decir, el pecado visto como estado (proveniente de un *peccatum actuale*, en este caso del pecado de Adán). En esta perspectiva la «muerte del alma» no es solo una consecuencia del pecado, sino el pecado mismo en cuanto estado *(habitus)*. Otras consecuencias del primer pecado, en los Padres griegos, son la pérdida del elemento gratuito en la imagen de Dios, la privación del don del Espíritu Santo, el desorden de la concupiscencia, el debilitamiento del intelecto y de la voluntad, además de la tiranía de Satanás. Esta situación es descrita por ejemplo ya en Melitón (siglo II) como «perdición» *(apóleia)*, transmitida como «herencia de Adán». Muchas veces, el entrelazamiento de la situación de Adán y de sus descendientes aparece en términos de «primer pecado» o «antiguo pecado». O bien se subraya que «nosotros» pecamos en Adán.

Es importante también la recepción de Job 14,4s LXX según la cual todo hombre está dotado de «suciedad» *(rúpos)* ya en el primer día de su existencia[37]. Orígenes, explicando este pasaje, se desliza todavía entre una explicación que parte de su teoría de la preexistencia y otra que valora el pecado de Adán: en la perspectiva preexistencial, el *rúpos* aparece como corporeidad terrena (dada como castigo del pecado cometido por el alma en la preexistencia); la pista que parte de la historia salvífica, en cambio, tiende a presentar la «suciedad» como pecado en sentido propio, eliminado por el Bautismo. Mientras en Occidente la recepción de Job 14 favorece decididamente el desarrollo del dogma sobre el pecado original, la interpretación en Oriente está obstaculizada por la explicación preexistencial de Orígenes. Pese a esto, hallamos ya en el siglo IV los primeros testimonios explícitos de la transmisión de un «pecado», en particular en Dídimo de Alejandría (después de Orígenes), Apolinar de Laodicea y Gregorio de Nisa. Como los Griegos no estaban provocados por la negación pelagiana del pecado original, su doctrina permanece de

[37] Cf. HAUKE, *Urstand...*, o.c., 74-81.

Occidente -> necesidad clarar del pecado



este modo menos clara y marcada a veces por alguna contradicción. No hay duda, sin embargo, de que la doctrina de los Padres griegos sobre el Paraíso y sobre el pecado original contiene, al menos implícitamente, la fe de la Iglesia. Para los ortodoxos de hoy, sería de todas formas necesario aceptar explícitamente la propia tradición y el esclarecimiento llevado a cabo por la Iglesia universal bajo la guía del sucesor de Pedro.

### c) *Presupuestos mariológicos*

El terreno que suministra las primeras afirmaciones explícitas sobre la santidad original de María es preparado por tres factores: el paralelismo entre Eva y María, la alabanza de la *Theotokos* (sobre todo después del concilio de Éfeso 431) y la fiesta de la Asunción de María, celebrada bajo el título de la «Dormición de María» en todo el imperio bizantino desde finales del siglo VI. Al final del tiempo patrístico ya no hallamos afirmaciones que atribuyan sombras pecaminosas a la figura de María. La Madre de Dios aparece con títulos como «Toda Santa» *(panágia)* (en primer lugar en Eusebio de Cesarea)[38] (siglo IV) e «Inmaculada» (en Gregorio de Nisa[39]. La mirada sobre la concepción de María en el seno de su madre es, en cambio, favorita de la tradición apócrifa del Protoevangelio de Santiago. Esta tradición, partiendo del siglo II, es históricamente problemática, pero dirige la atención a la santidad de María desde el inicio y desemboca en dos celebraciones litúrgicas: la memoria de la Presentación de María en el templo (desde el siglo VI) y la fiesta de la Concepción de Ana, colocada el 9 de diciembre (desde el siglo VIII). La primera alusión a esta fiesta es de san Andrés de Creta[40].

La pureza original de María, cuyos primeros testimonios serán citados más tarde, debe echar las cuentas con otra corriente de la tradición bizantina que puede aparecer (en la óptica de muchos teólogos ortodoxos) como «competidora»: los textos sobre la «purificación» de María. Gregorio Nacianceno (siglo IV) aporta una primera referencia a la intervención del Espíritu Santo a favor de la santificación de María. Antes de la concepción virginal, María fue «pre-purificada», correspondientemente «santificada» para poder acoger dignamente al Hijo encarnado de Dios[41]. No se dice cuándo ocurre esta «purificación», pero probablemente el autor piensa en el descenso del Espíritu Santo en la Anunciación. Dado que bajo la influencia de la filosofía neoplatónica la purificación puede ser entendida como santificación mayor (volverse más «lúcido»), la referen-

[38] *De ecclesiastica theologia* 3,16 (PG 24,1033 B; GCS 14,174). Probablemente, Eusebio ya encontró el término en las obras de Orígenes: cf. GAMBERO, *Maria nel pensiero...*, o.c., 77; O'CARROLL, *Theotokos*, o.c., 138s.

[39] *De virginitate* 2,2 (Gregorii Nysseni Opera VIII/1, 254): *en tê amianto María*. Cf. HAUKE, *Heilsverlust...*, o.c., 677; G. MASPERO, «El misterio de la Virgen toda limpia en Gregorio de Nisa», en *Scripta de Maria* II/1 (2004) 183-203.

[40] Cf. CECCHIN, *L'Immacolata...*, o.c., 18s.

[41] *Or.* 38,13 (= 45,9) (PG 36,325 B; 633 D): *psuchèn kaì sárka prokathartheíses tô Pneúmati*. *Carm.* I,1,9, v. 67s (PG 37,462 A): *hégnise prósthen*. *Carm.* I,1,10, v. 53 (PG 37,469 A): T *Pneúma epêlthe parthéno kathársion*. Cf. HAUKE, *Heilsverlust...*, o.c., 560.

cia a la *kátharsis* está abierta a una intervención de este tipo, como ocurre en la época bizantina[42]. Pero también el concepto de una purificación verdadera no sería anormal en este estadio del desarrollo dogmático. De una «purificación» del «seno materno» (incluida la persona de María) habla ya Ireneo; también en este caso parece sobreentendido el acontecimiento de la Anunciación:

> Aquellos que anunciaban al Emmanuel nacido de la Virgen, indicaban la unión del Verbo de Dios con su criatura, cuando el Verbo se hace carne y el Hijo de Dios hijo del hombre, abriendo puramente, él que es el Puro, el puro seno materno, el que hace renacer a los hombres para Dios y que él mismo ha hecho puro[43].

### d) *El puro origen de María según Teotecno de Livia*

El primer testimonio claro sobre el origen puro de María se encuentra en un sermón del obispo Teotecno de Livia sobre la Asunción de María. Es uno de los textos más antiguos sobre la Asunción, publicado solo en 1955[44]. Livia, ciudad de la ribera izquierda del Jordán (el «Tell er-Ram» de la actual Jordania), declinó como sede episcopal hacia la mitad del siglo VII a causa de la invasión de los Árabes musulmanes. Como el obispo Teotecno no usa todavía el término técnico de la «koimesis» (dormición) sino el de la «Asunción» *(análepsis)* de María a la gloria celestial, el origen más probable del sermón sea hacia la mitad del siglo VI. El Papa, siguiendo las indicaciones de Galot (y del editor, Antoine Wenger), indica como origen del sermón el tiempo entre el 550 y el 650[45].

La celebración de la culminación celestial de la Madre de Dios se convierte en ocasión de explicarse también sobre el inicio de la vida terrena de María. Si Jesucristo ha abierto el reino celestial a los Santos y ha franqueado el Paraíso al buen ladrón, con mayor razón a «aquella que le ha ofrecido la morada de su seno, aquella que él mismo ha creado, que él mismo ha formado [...]»[46]. Teotecno sostiene, por tanto, una intervención especial de Dios en el origen de la vida de María. Por eso no es sorprendente hallar luego una referencia a la santidad y a la pureza que comprenden ya la concepción:

> Ella nace como los querubines, aquella que es formada de una arcilla pura e inmaculada. En efecto, cuando se encontraba todavía en los lomos de su padre Joaquín, su madre Ana recibió el anuncio de un santo ángel con las palabras siguientes: «Tu prole será celebrada en el mundo entero». Por eso Ana la presentó al Señor en el templo[47].

[42] Cf. supra, 105.
[43] *Adv. haer.* IV,33,11 (SCh 100,830s). Cf. supra, 52.
[44] A. Wenger, *L'Assomption de la Très Sainte Vierge dans la tradition byzantine du VI au X siècle* (París 1955) 271-291.
[45] CM 20 (15-5-1996) n.3.
[46] Teotecno, *Laus in Assumptionem* 3 (ed. Wenger 272).
[47] Ibíd., 6 (ed. Wenger 274 & addendum).

La comparación con la santa tierra del Paraíso, de la cual es plasmado el primer Adán, aparece ya en el siglo II en Ireneo: como Adán es formado de la tierra virginal (todavía no trabajada), así Jesucristo proviene como hombre de la Virgen María[48]. Es nueva en cambio la idea, en Teotecno, de que el origen inmaculado de Jesús de la Virgen María comprenda ya el devenir de María e incluya hasta la concepción. Partiendo del origen de María, se comprenden mejor las fuertes afirmaciones del obispo sobre la Madre de Dios, llamada «santa», «totalmente bella», «pura» y «sin mancha»[49]. El «cuerpo inmaculado de la perfectamente santa *(Panhagia)*» experimenta (como Cristo mismo) la muerte, pero de ninguna manera la corrupción[50]. El origen inmaculado y la asunción al cielo hacen posible la intervención mediadora de María en favor nuestro: ella se ha convertido en «embajadora del género humano ante el rey inmaculado» y «mediadora de todos» *(présbis pánton)*[51].

Teotecno no aporta ninguna afirmación explícita sobre el «pecado original», pero es evidente que la pérdida de los bienes paradisíacos, por la cual todos necesitamos ser salvados, es sustituida por la santidad de María: «Ella encontró cuanto Eva había perdido. Ella halló los bienes de los cuales Adán había sido privado a causa de su desobediencia». En María se abre el Paraíso porque el Verbo divino entra en ella y allí habita[52].

### e) *La concepción de María como restablecimiento del Paraíso según Andrés de Creta*

Mientras que Teotecno describe la pureza de la creación de María, san Andrés de Creta presenta la concepción de María en el seno de su madre como restablecimiento del Paraíso. Junto a los santos Germán de Constantinopla y Juan Damasceno, san Andrés es uno de los tres grandes cantores de la Madre de Dios en el siglo VIII, la «época de oro» de la devoción mariana bizantina[53]. Para nuestra presentación basta citar y comentar los tres pasajes aducidos por el Santo Padre. El primer pasaje, citado solo en la encíclica, es del cántico sobre el nacimiento de María[54]. La natividad de María es una de las fiestas marianas más antiguas, festejada en Constantinopla ya en el siglo VI. Su fecha —el 8 de septiembre— condiciona más tarde la fecha de la fiesta de la Concepción de Ana, colocada nueve meses antes, el 9 de diciembre. Andrés de Creta no ha dejado solo un cántico, sino también el sermón más antiguo

[48] IRENEO, *Adv. haer.* III, 18,7; 21,10 (SCh 211,368-370; 428); *Demonstratio* 33s (SCh 62,83-87). Cf. HAUKE, *Heilsverlust...*, o.c., 263.
[49] TEOTECNO, *Laus in Assumptionem* 5 (ed. Wenger 272).
[50] Ibíd., 15 (ed. Wenger 278).
[51] Ibíd., 17. 31 (ed. Wenger 280, 288).
[52] Ibíd., 25 (ed. Wenger 284).
[53] Es la valoración de A. WENGER, «Foi et piété mariales à Byzance», en DU MANOIR, *Maria...*, o.c. V, 923-981 (944).
[54] *Canon in B. Mariae Natalem* (PG 97,1321s). Cf. RM 10, nt. 26.

transmitido sobre el nacimiento de la Virgen. Puesto que (todavía hoy) la fecha se encuentra al comienzo del año litúrgico bizantino, el nacimiento de la *Theotokos* es «la primera de las fiestas que miran atrás a la ley y a las sombras (de la Antigua Alianza)», y al mismo tiempo «la lleva a las fiestas que indican la gracia y la verdad»[55].

Dado que la fiesta del nacimiento no se distingue todavía de la concepción de María en el seno de Ana, se celebra todo el origen terreno de María. Hay que tener en cuenta también el hecho de que el término utilizado para «nacimiento», *génnesis*, no significa solo el parto en sentido estricto, sino que implica también el primer origen, un hecho muy claro en la cita indicada por el Papa:

> Incólume es tu nacimiento, oh Virgen incólume María *(Áchrantos sou he génnesis, parthéne áchrante);* admirable (es) tanto la concepción (¡!) como el parto *(áfrastos kaì he súllepsis kaì he odís)* [...][56].

El segundo pasaje, referido en la encíclica a pie de página, es citado explícitamente en la Catequesis mariana y es del primer sermón sobre la natividad de María:

> Hoy la humanidad, en todo el resplandor de su nobleza inmaculada, recibe su antigua belleza. Las vergüenzas del pecado habían oscurecido el esplendor y el atractivo de la naturaleza humana; pero cuando nace la Madre del Hermoso por excelencia, esta naturaleza recupera, en su persona, sus antiguos privilegios, y es formada según un modelo perfecto y realmente digno de Dios. [...] Hoy comienza la reforma de nuestra naturaleza, y el mundo envejecido, que sufre una transformación totalmente divina, recibe las primicias de la segunda creación[57].

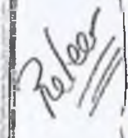
El Papa mismo subraya: Andrés de Creta «es el primer teólogo que ve en el nacimiento de María una nueva creación» (CM 20, n.4). El vocabulario respecto a la «plasmación» *(plásis)* se refiere a la formación del primer hombre de la tierra paradisíaca, una formación luego comparada con el origen de María: en la natividad de María, la humanidad recibe de nuevo «el carisma de la primera plasmación por parte de Dios» *(tes prótes theoplastías apolambánei tò chárisma)*[58]. En este contexto, aparece también el término «arcilla» *(pelos)*, usado ya por Teotecno de Livia: «Tú eres bendita entre las mujeres, tu tierra verdaderamente deseable, de la que el alfarero tomó la arcilla de nuestro terreno para renovar el vaso roto del pecado». María es, por tanto, «la primera reparación de la primera caída de nuestros padres»[59].

El motivo de la arcilla es recordado por el Papa también con una cita de una homilía sobre la Dormición: «El cuerpo de la Virgen es una tierra que Dios ha trabajado, las primicias de la masa adamítica divinizada en

[55] *In Nativitatem B. Mariae* I (PG 97,805 A).
[56] *Canon in B. Mariae Natalem* (l.c. 1321 C).
[57] *In Nativ. B. Mariae* I (l.c. 812 A. 812 C). Cf. RM 10, nt. 26; CM 20 (15-5-1996) n.4.
[58] *In Nativ. B. Mariae* I (l.c. 812 A).
[59] Ibíd., IV (l.c. 865 C. 880 C).

Cristo, la imagen realmente semejante a la belleza primitiva, la arcilla modelada por las manos del Artista divino»[60].

Las primeras referencias patrísticas sobre el origen santo de María, hay que verlas a veces con una cierta cautela. Laurentin, por ejemplo, señala: «Estos elogios (de los predicadores griegos) son un primer boceto todavía indeciso. Por una parte, la pureza inicial de María no era confrontada con la universalidad de la redención obrada por Cristo; por otra, el lenguaje poético de los predicadores bizantinos es tan generoso, que cuesta distinguir las superestructuras oratorias de las afirmaciones dogmáticas[61].




Es verdad que no se confronta todavía sistemáticamente la santidad original de María con la necesidad universal de la Redención. Es de cualquier modo evidente, precisamente en Andrés, que la gracia redentora alcanza ya la concepción de María en el seno de su madre, si bien el problema sistemático será puntualizado solo algún siglo más tarde en Occidente. No se puede decir, en cambio, al menos por los testimonios aducidos por nosotros, que no se pudiesen distinguir los excesos oratorios de las afirmaciones doctrinales. No hallamos solo alguna cita aislada, sino que vemos aquí la manifestación de una visión sistemática que dota a María de la gracia divina desde el inicio, fruto de una intervención anticipada del Redentor. Es claro el vínculo con la caída de los padres, que ha privado a la humanidad entera del vestido de la gracia. El origen inmaculado de María aparece como nuevo inicio que restablece la pureza del estado original en el Paraíso. Mejor aún, María misma es el «Paraíso» en que habita Cristo, nuevo Adán[62]. Andrés la elogia, con las palabras del Cantar de los Cantares, como «toda bella» y «sin mancha» (Cant 4,7)[63]. La Madre de Dios «es más santa que todos los Santos; ella aparece totalmente pura para Aquel que habitaba en ella con cuerpo y espíritu»[64].

### f) *La acción precedente de la divina gracia en la concepción de María según Germán de Constantinopla*

Testimonios importantes se encuentran también en san Germán, patriarca de Constantinopla. La encíclica *Redemptoris Mater* remite al sermón sobre la Anunciación: María es santa ya antes de la Anunciación, porque el ángel la halla «totalmente y en todo aspecto pura e inmaculada»[65]. María es «sin mancha» ya en su infancia, transcurrida (según la tradición apócrifa) en el templo a partir de la edad de tres años[66]. La homilía sobre la Anunciación del ángel sostiene, por tanto, la pureza

[60] *Hom. in Dormitionem S. Mariae* 1 (PG 97,1068 C). Cf. CM 20, n.4.
[61] LAURENTIN, *Breve trattato*..., o.c., 90.
[62] *In Nativ. B. Mariae* III (PG 97,868 C); *In Annunt. B. Mariae* (PG 97,900 B).
[63] *In Nativ. B. Mariae* IV (l.c. 872 A); *In Dorm. Mariae* III (PG 97,1097 C).
[64] *In Nativ. B. Mariae* II (l.c. 832 B).
[65] *In Annuntiationem SS. Deiparae Hom.* (PG 98,328 A). Cf. RM 10, nt. 26.
[66] Ibid. (l.c. 329 C).

perfecta de María desde la infancia, pero no se refiere explícitamente a la concepción en el seno de Ana. Este hecho, no obstante, es señalado por un sermón sobre la presentación de María en el templo, un texto citado por Jean Galot, aunque no aparece como tal en la Catequesis mariana[67]. Se trata de un pasaje muy significativo, puesto en boca de Ana:

> Después (de la Anunciación del ángel) mi naturaleza recibió por orden de Dios el feto: mi naturaleza no había osado acoger el feto antes de la gracia divina. Sin embargo, cuando llegó la gracia, el seno cerrado abrió sus puertas. Acogió la entrega procedente de Dios y lo conservó hasta aquel día, cuando lo sembrado en el seno materno por la voluntad de Dios llegó a la luz[68].

La gracia de Dios no indica solo el poder milagroso de superar la esterilidad, sino también la fuerza de santificación. Este hecho es sugerido por el contexto de la homilía, que elogia la presentación de María en el templo como «preludio de la divina gracia» que cubrirá con su sombra a la santa Virgen también en la Anunciación[69].

### g) *María Inmaculada según Juan Damasceno*

Mientras que la *Redemptoris Mater* remite solo a Andrés de Creta y a Germán, la Catequesis mariana nombra también a (Teotecno y) Juan Damasceno, el «dogmático» más importante de la iglesia bizantina[70]. Los teólogos ortodoxos, en cambio, citan a menudo precisamente al santo doctor como testimonio principal contra la Inmaculada Concepción, apuntando a un pasaje proveniente de la tradición de la «pre-purificación»:

> Después del consentimiento de la santa Virgen, el Espíritu Santo descendió sobre ella [...] y la purificó [...][71].

Jean Galot conoce bien este texto, pero hace valer otro pasaje: «Juan Damasceno retoma la opinión anterior de una prepurificación de María en el momento de la Anunciación. Pero en una homilía sobre la Natividad de María habla de un "germen todo inmaculado", de una niña (en el sentido de feto) toda santa»[72]. El texto, en efecto, es claro:

> ¿Por qué la Virgen-Madre es dada a luz por una mujer estéril? [...] La naturaleza ha [...] sido vencida por la gracia. Tremendo, la naturaleza se había parado y no osaba proceder. Puesto que la Madre virginal de Dios tenía que nacer de Ana, la naturaleza no tenía el coraje de preceder al

[67] Cf. Galot, *Maria. La donna...*, o.c., 203.
[68] *In Praesentationem SS. Deiparae* II (PG 98,313 D).
[69] Ibíd. (l.c. 309 B-C).
[70] CM 20 (15-5-1996) n.4.
[71] *De fide orthodoxa* III,2 (PG 94,985). Véase, por ejemplo, T. Nikolau, «Sündenlosigkeit...», a.c., 332s.
[72] Galot, *Maria. La donna...*, o.c., 203, nt. 48.

germen de la gracia, pero permaneció estéril hasta que la gracia produjo su fruto [...] ¡Oh lomos felices de Joaquín, de los cuales provino una semilla totalmente inmaculada! «Oh admirable vientre de Ana en el cual creció una criatura perfectamente santa [...]»[73].

¿Hay, quizás, una contradicción entre la «dogmática» (que enseña la purificación del pecado en la Anunciación) y la «homilética» (que llega poéticamente hasta la concepción)? ¿O tal vez hay que considerar la homilía una obra no auténtica? No hay, sin embargo, motivos suficientes para eliminar el texto de las obras del Damasceno[74]. Además, en la misma «dogmática», que contiene la afirmación más señalada sobre la prepurificación, el teólogo manifiesta su convicción de que María es ya desde niña templo de Espíritu Santo y morada de toda virtud[75].

### h) *Ulteriores desarrollos en Bizancio*

Que María nazca ya santa es plausible para los teólogos orientales también por la comparación con la santificación de Juan Bautista en el seno materno (Lc 1,15) y la consagración del profeta Jeremías antes de su nacimiento (Jer 1,5).

Después del siglo VIII, en la iglesia bizantina se generaliza la convicción de que la santidad alcanza a María ya en el seno de la madre desde la concepción. Focio, patriarca de Constantinopla († 891), afirma que María desde su formación en el seno materno fue plenamente santificada para ser templo vivo de Dios[76]. También Juan el Geómetra (siglo X) recalca: «Ya antes del saludo angélico, a partir de su concepción, María fue purificada y hecha bella»[77]. La fiesta litúrgica, surgida en el siglo VI, es denominada «Anuncio de la santa *Theotokos*» (o de Joaquín y de Ana), «Concepción de Ana» o «Concepción de María». En el siglo XII, el 9 de diciembre se festeja como solemnidad de precepto en el entero imperio bizantino.

Entre los autores bizantinos más cercanos a una concepción sin pecado se encuentran Gregorio Pálamas y Nicolás Cabasilas (siglo XIV). Este último escribe:

María es el tipo ideal de la humanidad. Solo ella ha realizado plenamente la idea divina del hombre; es el hombre (la persona humana) por excelencia [...] Única entre los hombres que han vivido o viven, la Virgen ha permanecido libre de toda iniquidad, desde el inicio hasta el fin de su

[73] *In Nativ. S. Dei Gen. Mariae* 2 (PG 96,664 A-B).

[74] Cf. JUGIE, *L'Immaculée...*, o.c., 121; J. M. HOECK, «Stand und Aufgaben der Damaskenosforschung»: *Orientalia Christiana Periodica* 17 (1951) 5-60 (37).

[75] *De fide orthodoxa* IV,14 (PG 94,1156 A).

[76] Cf. A. STAWROWSKY, «La Sainte Vierge Marie. La doctrine de l'Immaculée Conception des Églises Catholique et Orthodoxe. Étude comparée par un Théologien Orthodoxe»: *Marianum* 35 (1973) 36-112 (52); HAUKE, *Urstand...*, o.c., 157s.

[77] *In Deiparae Ann.* (PG 106,825); cf. A. STAWROWSKY, «La Sainte Vierge Marie...», a.c., 53.

existencia; solo ella ha entregado a Dios en su integridad la belleza que Él nos dona [...] ha tenido la forma humana en todo su esplendor, pura de toda forma extraña. Ninguno de los otros, dice el profeta, es extraño a la suciedad (se refiere a Job 14,4 LXX: "Pues ¿quién será puro de inmundicia? Nadie. Aun cuando viva un solo día sobre la tierra") [...] Ninguna persona ha sido santa antes de la bienaventurada Virgen; ha sido la primera y la única en ser absolutamente libre del pecado [...][78].

Hallamos de este modo en Oriente testimonios sobre la libertad del pecado en María desde el inicio. No parece adecuado, sin embargo, hablar en sentido estricto de «preservación» del pecado original, porque debemos esta categoría a Guillermo de Ware y Duns Scoto. Muchos textos se aproximan a la afirmación de que María no ha estado nunca bajo el dominio del pecado original. Pero como está menos desarrollado el pensamiento sobre el pecado original, lo que llega al primer plano es la descripción de la perfecta santidad. «Los teólogos orientales están más preocupados por hacer resplandecer la santidad de María que en precisar su situación en relación a la aplicación de la ley del pecado original»[79].

La opinión que atribuye a María una purificación del pecado original (*progonikòs rúpos)* en la Anunciación se halla por primera vez solo en el siglo XIV en un teólogo griego (Nicephoros Callistos Xanthopoulos), que manifiesta su temor a equivocarse. La *Theotokos* le perdone si debiese desviarse de la fe ortodoxa, atribuyendo a la Toda Santa la mancha del pecado original[80]. Una oposición formal a la doctrina de la Inmaculada Concepción se manifiesta entre los ortodoxos solo a partir del siglo XVI y se vuelve más dura después de la definición dogmática de 1854[81].

## 5. El desarrollo en Occidente hasta el siglo XII (Eadmero)

El paralelismo Eva-María, en Occidente lleva a san Ambrosio a la conclusión de que María está libre de toda mancha de pecado[82]. Un acontecimiento importante es la toma de postura por parte de Agustín, que declara: respecto a pecados no quiero incluir a María, que superaba el pecado «en todos los aspectos»[83]. A partir de este momento (429) está abierta la senda para discutir si María fue tocada o no por el pecado original. Dado que por causa de Agustín se sostenía fuertemente

[78] *In Nativ.*, citado en Stawrowsky, ibíd., 56s.

[79] Galot, *Maria. La donna...*, o.c., 204.

[80] Cf. Jugie, *L'Immaculée...*, o.c., 211-307; Wenger, «Foi et piété...», a.c., 951s; Gambero, *Fede e devozione mariana nell'impero bizantino*, o.c., 284.

[81] Véase infra, 166-167.

[82] *In Ps.* 118, sermo 22,30 (PL 15,1521): «Suscipe me non ex Sara, sed ex Maria; ut incorrupta sit virgo, sed virgo per gratiam ab omni integra labe peccati». Cf. J. Huhn, «Ambrosius v. Mailand», en ML 1 (1988) 126-129 (129).

[83] *De natura et gratia* 36,42 (PL 44,267). Cf. supra, 142-143. No parece que resulte de ello una libertad del pecado original, pero la cuestión es controvertida: véase, por ejemplo, Gambero, *Maria nel pensiero...*, o.c., 252s; Id., «La santità di Maria...», a.c., 272-277 (con amplia bibliografía); D. E. Doyle, «Maria, madre di Dio», en A. D. Fitzgerald (ed.), *Agostino. Dizionario enciclopedico* (Roma 2007) 907-912 (910s).

la universalidad del pecado original y la ausencia del mismo en Jesús por su concepción virginal, costaba trabajo excluir a María del pecado adámico. De otro modo, ¿no se corría el riesgo de negar la universalidad de la Redención? Por este motivo, la primera negación explícita de la Inmaculada Concepción por parte de Cesáreo de Arlés se explica con categorías agustinianas (siglo VI): tampoco María, Madre del Redentor, está libre de aquel pecado que nos alcanza en el seno materno[84].

Las primeras huellas de la fiesta oriental del 9 de diciembre en Occidente se encuentran en el siglo IX, en un calendario marmóreo de Nápoles. Este hecho, no obstante, no atestigua todavía la celebración litúrgica, pero reproduce una referencia a la praxis oriental, seguida también por los monasterios bizantinos en la Italia meridional[85]. La efectiva celebración litúrgica de la fiesta en Occidente, el 8 de diciembre, es verificada con seguridad en torno al 1060 en Inglaterra. La fiesta es suprimida poco después a causa de la conquista normanda (1066) y restablecida a partir del 1120. En la base está la espiritualidad benedictina y más tarde la influencia de la teología de san Anselmo y la de sus discípulos[86].

La introducción de la fiesta de la Concepción de María encontraba resistencias. Cuando los canónigos de la catedral de Lyon habían introducido la nueva fiesta, llegó la protesta de san Bernardo (1138). Ciertamente María era santa ya antes del nacimiento, pero la fiesta de la concepción sería contraria a la tradición y debería, de cualquier modo, ser aprobada por la Sede apostólica. Incluso errores biológicos chocaban con la fiesta: dado que la «concepción» aparecía como el origen del cuerpo antes de la infusión del alma, Bernardo afirmaba que no tendría sentido hablar de la santificación antes de la existencia[87].

Un discípulo de Anselmo, Eadmero OSB (†1141), es el primer teólogo en enseñar expresamente la concepción inmaculada de María[88]. Puede ser que se dirija contra san Bernardo[89]. No sería admisible que, en su concepción, María hubiese estado bajo el dominio del pecado, introducido en el mundo por el diablo. Si Jeremías y Juan Bautista fueron santificados ya en el seno materno, cuánto más María, la Madre de Dios. Para afrontar la cuestión de que María procede de padres pecaminosos, Eadmero usó la comparación con la castaña, que sale sin espinas de una cáscara espinosa. El teólogo formuló un principio resumido más tarde en las palabras: *potuit, decuit, ergo fecit*. Dios podía librar a María del pecado

puede, quiere, y lo hizo

[84] Cf. *Hom.* 2,4 (CChr.SL 101,26). POZO, *María, nueva Eva...*, o.c., 321, nt. 23.

[85] Cf. CECCHIN, *L'Immacolata...*, o.c., 20.

[86] Ibíd., 21.

[87] *Ep.* 174 (PL 182,332-336). Cf. GAMBERO, «La santità di Maria...», a.c., 163-165; CECCHIN, *L'Immacolata...*, o.c., 31-34.

[88] EADMERO, *De conceptione sanctae Mariae* (PL 159,305 A - 306 A); cf. GAMBERO, «La santità di Maria...», a.c., 136-138; B. HECHICH, «La teologia dell'Immacolata Concezione in alcuni autori prescolastici», en CECCHIN, *La «Scuola Francescana»...*, o.c., 141-158 (150-154) (Eadmero no es un caso aislado, sino que se presenta en medio de otras contribuciones del mismo período, en parte anónimas); MARANESI, «Gli sviluppi ...», a.c., 846s.

[89] Esta tesis es sostenida por H. M. KÖSTER, «Der Beitrag Eadmers OSB 1060/64-1141 zur theologischen Erkenntnis der Unbefleckten Empfängnis», en ROVIRA (ed.), *Im Gewande...*, o.c., 61-70.

original *(potuit)*; era conveniente realizar esta posibilidad *(decuit)*: por tanto Dios lo hizo *(fecit)*[90]. Este principio es una ayuda, pero no puede probar *a priori* una tesis separada de la Revelación[91].

Anselmo, maestro de Eadmero, no enseña todavía la Inmaculada Concepción, pero aporta algún presupuesto. También aquellos que vivían antes de Cristo eran redimidos en vista de su muerte; de este modo es purificada María mediante su fe (es casi una «pre-redención», para acoger el término usado más tarde por Scoto)[92]. Además el teólogo enuncia un principio cuya formulación se asemeja al argumento «ontológico» de la existencia de Dios: «Convenía que esta Virgen resplandeciese con una pureza tal que, excepto Dios, nada similar pudiese ser pensado»[93]. Además Anselmo ya no liga la transmisión del pecado original a la generación en cuanto tal (y a la concupiscencia del acto conyugal, como Agustín), sino que lo describe como privación de la justicia original *(absentia debitae iustitiae)*[94]. Esta privación, a causa de Adán, se realiza cuando se unen alma y cuerpo.

## 6. La contribución de Guillermo de Ware y de Duns Scoto

Pese a la propuesta de Eadmero, no se veía claro todavía cómo poner juntos la necesidad de redención por parte de María y su máxima santidad. Por esta razón, la mayor parte de los escolásticos habla de una purificación del pecado original «inmediatamente después de la concepción» (Buenaventura, Tomás, etc.)[95]. Tomás explicó la fiesta litúrgica de la Concepción de María por la tolerancia de la iglesia romana y sostuvo: esta fiesta se puede celebrar no porque la Concepción sea santa, sino porque no se sabe exactamente cuándo ocurre la santificación en el seno materno *(STh* III q.27 a.2).

El progreso decisivo es preparado por el franciscano inglés Guillermo de Ware (siglo XIII), que introduce la idea de la preservación: «Toda la pureza de la Madre vino por su Hijo. Consiguientemente, ella necesitó de la Pasión de Cristo no ya por el pecado que tuvo, sino por el pecado que habría tenido si el mismo Hijo no la hubiese preservado por medio

[90] EADMERO, *De conceptione S. Mariae* (PL 159,305): «Lo pudo ciertamente. Por lo tanto, si lo quiso lo hizo». La propuesta halla ya un precedente en la obra del Pseudo-Agustín sobre la Asunción de María: Cristo podía preservar a su Madre de la corrupción del sepulcro y lo quiso porque era conveniente: «Mariam sine corruptione servare potuit Christus. Voluit, quia et decuit» *(De Assumptione BMV* [PL 40,1147s]). La obra es del siglo IX o X. Véase infra, 189-190.

[91] L. SCHEFFCZYK, «Konvenienzgründe», en ML 3 (1991) 637-639, habla de una frase de apoyo *a posteriori* («ein aposteriorischer Hilfsleitsatz») (638).

[92] *Cur Deus homo* 2,16 (PL 158,419 A); *De concept. Virg.* 18 (PL 158,451 A-B).

[93] *De concept. Virg.* 18 (PL 158,451); Cf. GAMBERO, «La santità di Maria...», a.c., 127s. Véase también una oración: «Nihil est aequale Mariae; nihil, nisi Deus, maius Maria» *(Oratio* 52 [PL 158,956 A]).

[94] *De concep. Virg.* 3 (l.c. 136 A).

[95] Cf. CECCHIN, *L'Immacolata...*, o.c., 39-54; B. KOCHANIEWICZ, «L'Immacolata Concezione e la dottrina di san Tommaso d'Aquino», en CECCHIN, *La* «Scuola Francescana»..., o.c., 87-140.

de la fe»[96]. Obviamente el «mediante la fe» no se refiere a la fe de María, sino a la de los padres, Joaquín y Ana.

La solución definitiva del problema llegó con el discípulo de Guillermo de Ware, Juan Duns Scoto, OFM (†1308)[97]. En su exposición sobre el libro de las Sentencias (de Pedro Lombardo), el «Doctor de la Inmaculada»[98] trata el tema con particular meticulosidad. En primer lugar, el «doctor subtilis» enumera diez opiniones (desde Juan Damasceno hasta Bernardo) contra la Inmaculada Concepción y dos opiniones favorables: Agustín («Si se trata de pecados, querría que no fuese considerada María») y Anselmo («Era conveniente que la Virgen resplandeciese con aquella pureza que no podía ser pensada mayor, excepto la de Dios»). El Subtil indica las tres posibilidades de alejar el pecado original de María: 1) que no se encontró jamás en el pecado original; 2) que se encontró en el pecado original solo por un momento; 3) que fue liberada de él después de un cierto tiempo. «Dios sabe cuál de estas tres posibilidades fue realizada, pero si no se opone a la autoridad de la Iglesia o de la Escritura, a mí me parece probable atribuir a María lo que es más noble». Con la concepción podía ocurrir también la creación del alma. María «habría contraído el pecado original por motivo de la propagación común, si no hubiese sido prevenida por la gracia del mediador; y como los otros tuvieron necesidad de Cristo para que por su mérito les fuera perdonado

[96] *Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione B.M.V.* 10, citado en CECCHIN, *L'Immacolata...*, o.c., 60s; véase también la publicación y traducción italiana de la cuestión correspondiente del Comentario de Guillermo de Ware sobre las Sentencias de Pedro Lombardo, *Sent.* III q.11 (d.3 q.1), en CECCHIN, *La «Scuola Francescana»...*, o.c., 769-790 (B. Hechich). Cf. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani,* o.c., § 10c; M. O'CARROLL, «Wilhelm von Ware», en ML 6 (1994) 738; Cf. ÍD., *Theotokos,* o.c., 367. El iniciador del «movimiento inmaculatista» de la Orden franciscana fue el obispo inglés de Lincoln, Roberto Grossatesta (†1253). Aun no siendo franciscano, tiene el mérito de haber formado en Oxford, desde 1224, a los primeros maestros de la Orden a nivel universitario. Ya Grossatesta admite la posibilidad de la Concepción Inmaculada y parece enseñar también el hecho. La idea de la preservación del pecado original, el paso sistemático crucial, se halla solo (según las fuentes a nuestra disposición) en Guillermo de Ware y en Scoto. Sobre Grossatesta, véase CECCHIN, *L'Immacolata...*, o.c., 56-58.

[97] Los textos de Scoto son citados y traducidos al italiano en CECCHIN, *La «Scuola Francescana»...*, o.c., 802-868 (B. Hechich). Sobre la doctrina de Scoto cf. R. ZAVALLONI - E. MARIANI (eds.), *La dottrina mariologica di Giovanni Duns Scoto* (Roma 1987); R. ROSINI, *Mariologia del beato Giovanni Duns Scoto* (Castelpetroso 1994) 74-100; T. HOFFMANN, «Duns Scotus: Die Unbefleckte Empfängnis Mariens», en R. BÄUMER y otros (eds.), *Im Ringen um die Wahrheit* (Weilheim-Bierbronnen 1997) 711-734; GAMBERO, «La santità di Maria...», a.c., 303-308; CECCHIN, *L'Immacolata...*, o.c., 61-73; ÍD., «Giovanni Duns Scoto Dottore dell'Immacolata Concezione. Alcune questioni», en CECCHIN, *La «Scuola Francescana»...*, o.c., 219-271; ÍD., «Giovanni Duns Scoto, martire dell'Immacolata», en B. J. HUCULAK (ed.), *Religioni et Litteris. Miscellanea di studi dedicate a P. Barnaba Hechich OFM* (Ciudad del Vaticano 2005) 165-196; P. PARROTTA, «Father Roschini and the Contribution of Blessed John Duns Scotus to the Dogma of the Immaculate Conception», en AA.VV., *Mary at the Foot of the Cross,* V (2004) 360-392; A. SCHMIDT, «Johannes Duns Scotus über die Immaculata Conceptio»: *SS.MJ* 8/2 (2004) 55-78; A. POMPEI, «Giovanni Duns Scoto e la dottrina sull'Immacolata Concezione», en CECCHIN, *La «Scuola Francescana»...*, o.c., 193-217; L. SILEO, «Filosofia, medicina e teologia. Il concepimento di Maria nella svolta teoretica di Duns Scoto», en M. CARBAJO-NÚÑEZ (ed.), *Giovanni Duns Scoto. Studi e ricerche nel VII Centenario della sua morte,* II (Roma 2008) 39-89.

[98] Lo llama así, entre otros, Juan Pablo II, CM 22 (5-6-1996) n.3.

el pecado ya contraído, así ella con mayor razón necesitó de un mediador que previniese el pecado, a fin de que no se diese nunca por parte de ella la necesidad de contraerlo y para que de hecho no lo contrajese»[99].

Es decisiva la idea de que Dios preservó a María del pecado original en vista de los méritos de Cristo. De este modo, la santidad perfecta de María no es separada de la Redención, sino fundada en ella. Después de «la intervención de Scoto, la doctrina de la Inmaculada Concepción debería solo encontrar los consensos, porque estaba formulada ya en su sustancia»[100].

Es también señalada la importancia de la antropología. Tomás de Aquino seguía la doctrina biológica de Aristóteles, que separa la concepción del momento de la infusión del alma en el embrión. Duns Scoto, en cambio, basándose en las propuestas de Hipócrates, hace coincidir el momento de la animación con el de la concepción. De esta manera se valora más la importancia de la concepción, que lleva consigo también la infusión del alma[101].

## 7. La lucha entre maculatistas e inmaculatistas hasta Alejandro VII (1661)

Sigue después una larga controversia entre maculatistas (sobre todo dominicos) e inmaculatistas (en primera fila los franciscanos). Llegan a ser importantes los posicionamientos de las *universidades* y de la Santa Sede. La Sorbona en París tolera en un primer momento las dos escuelas. Pero cuando un dominico español (en 1387) atacó de forma drástica la Inmaculada Concepción (que sería *contra fidem)*, la universidad condenó las tesis del teólogo. Y cuando el dominico rebatió, el arzobispo de París lo amenazó con la excomunión, si hubiese osado publicitar su doctrina. De hecho, la Sorbona se aproximó así a la posición inmaculatista. En 1497 la universidad parisina decide exigir a todo aspirante a un grado académico el juramento de propagar vivamente la doctrina de la Inmaculada Concepción de María. Siguieron otras universidades, en primer lugar las de Colonia (1499), Maguncia (1500) y Viena (1501)[102].

Un episodio notable fue el *concilio de Basilea*, que en 1439 «definió» la perfecta santidad de María, privada del pecado original y actual. El concilio no es legítimo porque se consideraba por encima del Papa (conciliarismo), por el que no fue reconocido. Sin embargo la asamblea tenía un efecto favorable para la Inmaculada Concepción:

> [...] definimos y declaramos que la doctrina con la que se sostiene que la gloriosa Virgen María, Madre de Dios, previniéndola y obrando en ella

[99] *Ord.* III d. 3 q. 1 n.42, traducido en CECCHIN, *La «Scuola Francescana»...*, o.c., 859.

[100] CECCHIN, *L'Immacolata...*, o.c., 62.

[101] Cf. KOCHANIEWICZ, «L'Immacolata Concezione...», a.c., 140. La acogida de la medicina de Hipócrates y Galeno sobre la concepción, en vez de la teoría de Aristóteles, valora también la contribución activa de la mujer mediante una semilla femenina, negada por la escuela aristotélica: cf. SILEO, «Filosofia, medicina e teologia...», a.c., 40-42.

[102] SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, o.c., 314s.

una gracia singular de la divina magnificencia, no fue en ningún momento sujeta al pecado original, sino que fue siempre inmune de toda culpa original y actual siendo santa e inmaculada, es una doctrina pía y conforme al culto eclesiástico, a la fe católica, a la recta razón y a la Sagrada Escritura, por eso debe ser aprobada, defendida y aceptada por todos los católicos, no siendo lícito a ninguno predicar ni enseñar lo contrario[103].

La Santa Sede no intervino hasta el siglo xv. Después, su intervención tiene lugar de tres maneras: favorecer siempre más la fiesta de la Inmaculada Concepción, clarificar el objeto de la fiesta, tomar decisiones magisteriales hasta la definición verdadera[104].

Sixto IV (1471-84), procedente de la Orden franciscana, reconoció oficialmente la fiesta de la Inmaculada Concepción (atestiguada en la Curia romana a partir del siglo XIV) y la celebró públicamente. La fiesta recibió una octava y fue provista de posibilidades abundantes de ganar indulgencias[105].

El objeto de la fiesta no fue todavía totalmente clarificado. Los oficios litúrgicos aprobados por Sixto IV expresan claramente la Inmaculada Concepción, pero el misal de los dominicos formulaba con la misma claridad la liberación del pecado original después de la infusión del alma. Y la fiesta favorecida por Sixto IV no estaba todavía prescrita para toda la Iglesia. Esto se realizó, sin embargo, en 1708 con Clemente XI.

Importantes son las medidas tomadas respecto a la teología. Sixto IV condenó las afirmaciones que consideraban herética (y gravemente pecaminosa) la fe en la Inmaculada Concepción. Pero al mismo tiempo subrayó que el problema «no ha sido todavía decidido por la iglesia romana y por la sede apostólica» (DH 1425-26).

En el mismo sentido debemos entender la declaración de Trento (1546) que se remitió a Sixto IV y no quería volver a meter a María en la cuestión del pecado original: «Este santo sínodo declara [...] que no es su intención incluir en este decreto, donde se trata del pecado original, a la bienaventurada e inmaculada Virgen María, Madre de Dios [...]» (DH 1516).

El santo papa Pío V, dominico, en 1567 condenó el error de Miguel Bayo según el cual María estuvo sujeta al pecado original (DH 1563) e introdujo la fiesta de la Inmaculada Concepción en el Breviario romano. Además, el Sumo Pontífice prohibió la discusión pública sobre el tema inmaculatista fuera del ambiente académico.

Es importante también el comportamiento de las grandes órdenes religiosas. En la Contrarreforma, los jesuitas se comprometieron oficial-

[103] Mansi 29,183, traducido en CALERO, *La Vergine Maria...*, o.c., 181s; cf. CECCHIN, *L'Immacolata...*, o.c., 93. Sobre el concilio de Basilea véase P. MARANESI, «L'inizio delle dispute. Il concilio di Basilea e i documenti pontifici», en CECCHIN, *La «Scuola Francescana»...*, o.c., 303-340 (307-328).

[104] Cf. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, o.c., 311-318.

[105] Cf. DH 1400; MARANESI, «L'inizio delle dispute...», a.c., 328-334.

mente a profesar esta doctrina (1593). Los franciscanos ya la sostenían, y también los dominicos siguieron cada vez más la corriente inmaculatista (en 1605 el capítulo general de Valladolid comprometió a los predicadores a abstenerse de toda afirmación que pudiese disminuir la creencia de los fieles en la libertad de María del pecado original)[106]. Al final del siglo XVII casi todas las facultades universitarias de teología seguían el ejemplo indicado por la Sorbona. En el lenguaje de la Curia romana se mantuvo, sin embargo, una cierta prudencia: no se hablaba de la «Inmaculada Concepción», sino de la «Concepción de la Virgen Inmaculada». Únicamente en 1767 (fiesta de la «Inmaculada Concepción» en España) fue permitido el uso litúrgico del título: en 1834 este favor fue pedido también por parte de los dominicos.

El papa Alejandro VII, en 1661, publicó una bula que contenía ya los puntos más importantes de la definición de 1854:



1) la preservación del pecado original;
2) «desde el primer instante de la creación y de la infusión (del alma) en el cuerpo»;



3) el hecho acontece «por una especial gracia y privilegio de Dios»;
4) «en consideración de los méritos de su hijo Jesucristo, redentor del género humano».

Desde el inicio María «ha estado colmada del don del Espíritu Santo y ha sido preservada del pecado original» (DH 2015-17).

## 8. La definición de la Inmaculada Concepción por Pío IX (1854)[107]

Después de una preparación multisecular, el papa Pío IX consideró maduro el tiempo para una definición solemne de la Inmaculada Concepción, un acto pedido por diversos sectores desde hacía largo tiempo. En 1849 el Papa mandó la encíclica *Ubi primum* a todos los obispos para invitarlos a manifestar su posición, junto a la del pueblo cristiano[108]. Fueron 603 los obispos que enviaron una respuesta: 546 eran favorables a

[106] Sobre la discusión en la orden dominica cf. U. HORST, *Die Diskussion um die Immaculata Conceptio im Dominikanerorden* (Paderborn 1987); ID., «Die Theologie des Dominikanerordens, illustriert an den Kontroversen um die Immaculata Conceptio»: *RTLu* 5 (2000) 301-308.

[107] Cf. J. ALFARO, «La fórmula definitoria de la Inmaculada Concepción», en AMI, *Virgo Immacolata*, II (1956) 201-274; CECCHIN, *L'Immacolata...*, o.c., 179-200; ID., «Pio IX e i francescani nella definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione», en CECCHIN, *La «Scuola Francescana»...*, o.c., 525-559; M. G. MASCIARELLI, «Sviluppo sulla dottrina dell'Immacolata Concezione di Maria nel magistero dal 1854 al nostro tempo», en TONIOLO (ed.), *Il dogma dell'Immacolata...*, o.c., 55-168 (58-74); P. VRANKIC, «Der selige Pius IX. – der Papst der Immacolata»: *SS.MJ* 8/2 (2004) 79-99; P. TINEO, «Pío IX y la definición de la Inmaculada»: *Scripta de Maria* 2/1 (2004) 205-236; J. L. BASTERO DE ELEIZALDE, «La fundamentación patrística en la Bula Ineffabilis Deus»: *Scripta de Maria* 2/1 (2004) 237-263.

[108] El texto se halla (lat.-it.) en EE 7, n.133-136.

la definición; otros pocos se declararon contrarios; algunos se abstuvieron y otros plantearon reservas por motivos de oportunidad (en particular algunos obispos alemanes). «Entre los desfavorables, 24 lo son por razones de oportunidad; solo cuatro o cinco se opusieron a la definibilidad»[109].

Como etapa sucesiva, en 1852, el Papa constituyó una comisión teológica para formular los criterios a respetar y la doctrina que contendría la definición. Hubo una discusión abierta con ocho esquemas sucesivos. Se reafirmaban la praxis litúrgica *(lex orandi)*, el *sensus fidelium* y el *factum Ecclesiae*, es decir, la doctrina y la praxis de la Iglesia presente[110]. La última redacción fue desarrollada por un grupo de cardenales, y la definición solemne tuvo lugar el 8 de diciembre de 1854 con la bula *Ineffabilis Deus*[111]. Citamos las frases decisivas:

> Para honor de la santa e indivisa Trinidad, para gloria y ornamento de la Virgen Madre de Dios, para exaltación de la fe católica y acrecentamiento de la religión cristiana, con la autoridad de nuestro Señor Jesucristo, de los bienaventurados apóstoles Pedro y Pablo y con la Nuestra declaramos, proclamamos y definimos que la doctrina que sostiene que la santísima Virgen María *fue preservada inmune de toda mancha de pecado original en el primer instante de su concepción por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Cristo Jesús Salvador del género humano*, está revelada por Dios y debe ser por tanto firme y constantemente creída por todos los fieles (DH 2803).

El texto precedente recalca, en primer lugar, la posición particular de María en el plano salvífico: Dios ha preestablecido «con un solo y mismo decreto el origen de María y la Encarnación de la divina Sabiduría» (n.740). Dios «la colmó, más que a todos los ángeles y a todos los santos, de la abundancia de todos los dones celestiales, tomados del tesoro de su divinidad. De este modo ella, siempre absolutamente libre de toda mancha de pecado, toda bella y perfecta, posee una tal plenitud de inocencia y de santidad, de la que, después de Dios, no se puede concebir una mayor, y de la que, fuera de Dios, ninguna mente puede llegar a comprender la profundidad» (n.739).

La argumentación indica primeramente la liturgia, porque «la norma de la fe» es «establecida por la norma de la oración»[112]. Luego, Pío IX recuerda cómo sus predecesores precisaron el objeto del culto y prohibieron la doctrina contraria. Es indicado el consenso de los teólogos y de los obispos. Como referencias bíblicas son presentados el Protoevangelio

[109] Galot, *Maria. La donna...*, o.c., 216.

[110] Al final del debate se llegó a una «Antología de los argumentos» como base para redactar la bula dogmática. Se identifican cinco argumentos principales: la conveniencia, la Escritura, la Tradición, la fiesta litúrgica, el *sensus fidei*. Cf. V. Sardi, *La solenne definizione del Dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria SS. Atti e documenti*, II (Roma 1905) 46-60; Cecchin, *L'Immacolata...*, o.c., 191s.

[111] EE 7, n.739-755; también en Cecchin, *L'Immacolata...*, o.c., 211-228; Toniolo (ed.), *Il dogma dell'Immacolata...*, o.c., 11-53.

[112] La idea de que la *lex supplicandi* (u *orandi)* constituye la *lex credendi* es formulada ya por Próspero de Aquitania (siglo v): *Legem credendi lex statuat supplicandi* (cf. *Indiculus*, cap. 8: DH 246; PL 51,209).

(Gén 3,15) y el saludo angélico (Lc 1,28). Sigue una alusión a las figuras bíblicas de María en la Sagrada Escritura (arca de Noé, escala de Jacob, zarza ardiente, torre invencible, jardín cerrado, espléndida ciudad de Dios), todo esto visto como «imágenes» escogidas por los Padres para ilustrar la santidad de María. De la Tradición son valorados el paralelismo entre Eva y María y el elogio de los Padres: María como «lirio entre las espinas», la «Inmaculada», el Paraíso plantado por Dios mismo, la madera incorruptible inmune al gusano del pecado, etc. Por fin el Papa indica el consenso de fe que ha llevado a la petición de definir el dogma.

Señalamos además algunos elementos particularmente importantes de la definición dogmática. La expresión «en el primer instante de su concepción» reemplaza a la empleada por el papa Alejandro VII que, en la bula *Sollicitudo* de 1661, había hablado de preservación del alma de María «en el primer instante de su creación y de su infusión en el cuerpo» (DH 2015). Pío IX no retoma la separación teórica entre concepción e infusión del alma, sino que supone que el alma ha sido infusa en el momento de la concepción. El sujeto de la definición no es únicamente el alma de María, sino su persona, conformándose de este modo al lenguaje de la fiesta litúrgica[113]. El dogma mariano prepara así también la conciencia antropológica más clara de que la persona humana existe desde la concepción[114].

La expresión «preservada inmune de toda mancha de pecado original» no se refiere a la libertad del pecado personal, una doctrina ya establecida de modo autorizado (aunque no definida) en el concilio de Trento (DH 1573), y tampoco a la libertad del desorden de la concupiscencia, un punto no negado ya por nadie[115]. Se trata únicamente de la preservación del pecado original. Quien negase la existencia del pecado original ya no alcanzaría el contenido del dogma de la Inmaculada Concepción[116].

Es subrayada también la fórmula «por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente»: «La definición dogmática no dice que este singular privilegio es único, pero lo da a entender. La afirmación de esta unicidad se halla, en cambio, enunciada explícitamente en la encíclica *Fulgens corona,* del año 1953, en la que el papa Pío XII habla de "privilegio muy singular que no ha sido nunca otorgado a otra persona" *(AAS* 45 [1953] 580), excluyendo así la posibilidad, sostenida por alguno, pero con poco fundamento, de atribuirlo también a san José»[117].

Otro punto importante es la expresión «en consideración de los méritos de Jesucristo, Salvador del género humano». La Madre de Dios no es situada más allá de la órbita de la Redención, sino que constituye la aplicación más perfecta de la obra salvífica de Cristo. La bula lo dice explícitamente, fuera de la fórmula definitoria: «la santísima Virgen María, Madre de Dios, en previsión de los méritos del redentor Cristo

[113] GALOT, *Maria. La donna...*, o.c., 186.

[114] Cf. (sin referencia mariana) JUAN PABLO II, Enc. *Evangelium vitae* (1995), 60.

[115] Véase infra, 168-169.

[116] Cf. ALFARO, «La fórmula definitoria...», a.c., 265s; GALOT, *Maria. La donna...*, o.c., 186s; HAUKE, «Maria "scettro della vera fede"...», a.c., 318s.

[117] CM 23 (12-6-1996) n.3. Cf. GALOT, *Maria. La donna...*, o.c., 187s.

Jesús, no estuvo nunca sujeta al pecado original y fue por eso redimida de una manera más sublime»[118].

La doctrina de la Inmaculada Concepción es «revelada por Dios» y debe ser creída por todos los fieles. El Papa era consciente de ejercitar su poder de enseñanza infalible. De este modo la definición de 1854 preparó el dogma de la infalibilidad proclamado solemnemente durante el Concilio Vaticano I (1870)[119].

## 9. El contexto teológico del dogma[120]

La Inmaculada Concepción de María se explica en primer lugar por su relación con *Jesucristo*. «La santa Virgen [...] es Madre de Dios; por eso es tan pura y tan santa que no se puede concebir pureza mayor después de la de Dios»[121]. Ser Madre de Dios no es un cometido transitorio, sino que determina a María en su existencia entera desde el inicio. Como nueva Eva se encuentra al lado del nuevo Adán para colaborar en el restablecimiento de la salvación. Pero este papel se remonta a la obra de Cristo Redentor: María «no estuvo nunca sujeta al pecado original y fue por eso redimida de un modo más sublime»[122]. La Inmaculada Concepción es la forma más eficaz de la Redención.

Además, la perfecta santidad de María hace comprender en su profundidad la santidad de la *Iglesia*, que es «santa e inmaculada» (Ef 5,27). Esta pureza no halla la plena expresión en los otros miembros de la Iglesia, que deben confesar continuamente ser pecadores. María, libre de todo pecado, es tipo de la Iglesia y seguro de su santidad imbatible.

[118] EE 2, n.748. Lo recalcan también Pío XII (*Fulgens corona: AAS* 45, 1953, 581 = EE 6, n. 955), el Vaticano II (LG 53), el CCE (492) y CM 23 (12-6-1996) n.3. Hablar de «redención» de María, presupone la exigencia de estar liberada del pecado original, si Dios no hubiese hecho una excepción para la futura Madre de Dios. Para expresar esta exigencia, se habla sobre todo desde la época de Cayetano (1515) de la «deuda del pecado original». Esta perspectiva corresponde particularmente a la orientación tomista, que ve en el pecado una ocasión para la Encarnación. La teología franciscana scotista, en cambio, sosteniendo la independencia de la predestinación de María del pecado, es conducida a negar toda deuda. Sobre la cuestión de la «deuda» existe una discusión muy matizada en la que no podemos ahondar aquí. Véase, entre otros, Merkelbach, *Mariologia*, o.c., 131-142; AMI, *Virgo Immaculata* XI (1957); Brinktrine, *Die Lehre von der Mutter des Erlösers* (Paderborn 1959) 32s; J. B. Carol, «The Blessed Virgin and the "Debitum Peccati". A bibliographical conspectus»: *Marian Studies* 28 (1977) 181-256; O'Carroll, *Theotokos*, o.c., 118s; Cecchin, *Maria Signora Santa e Immacolata nel pensiero francescano. Per una storia del contributo francescano alla mariologia* (Ciudad del Vaticano 2001) 233s; Galot, *Maria. La donna...*, o.c., 224s.

[119] Pío XII, en el aniversario del dogma de la Inmaculada Concepción, recuerda el papel de las apariciones marianas en Lourdes en 1858: «Parece que la misma santa virgen María haya querido de manera prodigiosa confirmar la sentencia pronunciada por el vicario de su divino Hijo en la tierra, con el aplauso de la Iglesia universal [...] "Yo soy la Inmaculada Concepción"» (*Fulgens corona*, 1953: EE 6, n.946).

[120] Véase más ampliamente Scheffczyk, *María, crocevia...*, o.c., 93-115 («L'"Immacolata Concezione" nel contesto integrale della fede»); Hauke, «Maria "scettro della vera fede"...», a.c.

[121] Cornelio a Lapide, *In Matth.*, I, 16, citado en Pío XII, *Fulgens corona* (EE 6, n.953). El texto se inspira en san Anselmo: véase supra, 158.

[122] Pío IX, *Ineffabilis Deus* (EE 2, n.748).

La Iglesia, en cuanto Iglesia («esposa» del divino «esposo»), es santa. Si no existiese la Inmaculada Concepción, la Redención de Cristo no se habría realizado plenamente en ninguno[123].

En el *contexto antropológico*, la Inmaculada refuerza al hombre que se encuentra en camino y en la lucha. Se ve que la existencia nueva no es un sueño, sino que encuentra su realización perfecta en una persona humana, en María. La libertad del pecado no aliena a la Inmaculada de las luchas espirituales, porque el carácter desastroso del mal es sentido más profundamente por los santos. La ayuda para superar el pecado no viene de nosotros, sino de una santidad mayor. El signo elevado con la Inmaculada Concepción indica «que el hombre querido por Dios, casi el hombre "ideal", es el hombre sin culpa. Por tanto, el pecado no forma parte [...] de la naturaleza del hombre. El camino humano en el mundo y en la historia no pasa necesariamente a través del pecado [...]»[124].

La concepción inmune del pecado pone de relieve también la *gratuidad de la gracia:* es Dios quien inicia la santidad, no el hombre.

Vista en el contexto mariológico mismo, la Inmaculada Concepción, junto a la santidad de la nueva Eva, está orientada hacia la cooperación a la Redención, que comienza con la Anunciación, cuando la santa virgen se convierte en Madre de Dios. «Era conveniente que, al igual que Cristo, nuevo Adán, también María, nueva Eva, no conociera el pecado y fuera así más apta para cooperar en la Redención»[125]. Esta cooperación, como mediación en Cristo, alcanza luego a todos los que están unidos al Salvador. La Asunción al cielo en alma y cuerpo es una consecuencia de la Inmaculada Concepción y de la cooperación salvífica. No por casualidad la argumentación bíblica para los dogmas de la Inmaculada y (como veremos) de la Asunta se apoya en los mismos textos principales, es decir, el Protoevangelio y el saludo angélico.

## 10. La discusión ecuménica

El dogma de la Inmaculada Concepción es un tema también para el diálogo ecuménico, sobre todo respecto a la iglesia ortodoxa[126]. Como ya se indicó en la panorámica histórica, los teólogos orientales describen una santidad perfecta de María y aproximan el origen de la pureza personal a la concepción en el seno de la madre. La primera negación de

[123] Sobre la santidad de la Iglesia, contra la expresión errónea de una «Iglesia pecadora», véase B. Gherardini, *La Chiesa. Mistero e servizio* (Roma [3]1994) 130-135; A. Garuti, *Il mistero della Chiesa* (Roma 2004) 148-151; J. Stöhr, «Er hat sich für uns hingegeben» (Tit 2,14). *Die Erlösungstat Christi und seine Kirche* (Weilheim-Bierbronnen 2007) 131-174.

[124] Scheffczyk, *María, crocevia...*, o.c., 105.

[125] CM 21 (29-5-1996) n.4.

[126] Cf. C. P. Charalampidis, «Culto e dottrina della Chiesa greco-ortodossa circa la Panaghia», en S. De Fiores - E. Vidau (eds.), *Maria Santa e Immacolata...*, o.c., 77-89; D. Sizonenko, «Fede e tradizione teologica della Chiesa ortodossa russa circa la Tuttasanta», en S. de Fiores - E. Vidau (eds.), *Maria Santa e Immacolata...*, o.c., 91-103; Hauke, «Die Unbefleckte...», a.c.; G. Forlai, *L'irruzione della grazia. Per una rilettura ecumenica del dogma dell'Immacolata* (Cinisello Balsamo 2010) 298-305.

la Inmaculada Concepción por parte de un teólogo ortodoxo tiene lugar solo en 1577 en un tratado publicado en Venecia[127].

La primera toma de posición «maculatista» por parte de un patriarca griego tiene lugar en 1626 con Metrofanes Critopoulos, patriarca de Alejandría. Critopoulos había frecuentado, más que el Oriente del que procedía, el Occidente protestante y el ambiente veneciano. La profesión de fe en la que rechaza la Inmaculada Concepción, fue redactada a petición de la universidad luterana de Helmstedt y acusa una discreta influencia protestante. Su intervención se explica como respuesta a la constitución *Sanctissimus* de Pablo V (1617), que prohibía a los predicadores defender la tesis según la cual María habría sido concebida con el pecado original[128]. La resistencia se refuerza después de la definición del dogma por parte de Pío IX. Sin embargo, no existe ninguna toma de posición definitiva[129]; por esa razón, a veces, también teólogos ortodoxos se pronuncian a favor de la Inmaculada Concepción[130]. Esta diligencia era ya particularmente fuerte en la escuela de Kiev (siglo xvii: Pedro Moghila, et.). Los así llamados «viejos creyentes» (un grupo separado de la corriente principal de la ortodoxia rusa) defienden todavía hoy la concepción de María sin pecado original[131]. Un obstáculo para la aceptación de la Inmaculada Concepción es todavía hoy, generalmente, una idea a menudo poco clarificada sobre el pecado original[132]. Pero, dado que el elogio de la *Panágia* («Toda santa») es particularmente fuerte en la iglesia ortodoxa, no debería parecer imposible una profundización en la doctrina que llevara a la aceptación del dogma.

La diferencia es mucho más grande respecto al protestantismo[133]. En Lutero hallamos todavía afirmaciones sobre la Inmaculada Concepción: no puede haber ninguna sombra de pecado sobre la mujer elegida por Dios como Madre. Otros textos de Lutero, en cambio, llaman a María «pecadora», y Calvino no concede la Inmaculada Concepción. Zwinglio habla de una purificación de María para poder llegar a ser Madre de Dios. El principio de la *sola scriptura* no podía favorecer la Inmaculada Concepción.

[127] Damasceno el Estudita, *Thesauros* (Venecia 1568). Véase Jugie, *L'Immaculée*, 326-328; Stiernon, «Marie...», a.c., 241-338, 250, 278.

[128] Cf. Stiernon, ibíd., 278s.

[129] Cf. Stawrowsky, «La Sainte Vierge Marie...», a.c., 38-40.

[130] Como Stawrowsky, ibíd., a.c.

[131] Cf. ibíd., 59.

[132] Véase Hauke, *Heilsverlust...*, o.c., 46-52; Íd., *Urstand...*, o.c., 161-174.

[133] Cf. F. Courth, *Maria, die Mutter des Herrn* (Vallendar 1991) 91-97; Íd., «Mariologie, en W. Beinert (ed.), *Glaubenszugänge*, II (Paderborn 1995) 301-398 (368-372); Dittrich, «Protestantische...», a.c., 310-312; Íd., «"Die Erfindung des Scotus". Protestantische Kritik an der Immaculata-Definition nach 1854 und im 20. Jahrhundert»: *RTLu* 9 (2004) 341-376; G. Hamman, «Il punto di vista della Riforma circa l'Immacolata Concezione», en De Fiores - Vidau (eds.), *Maria Santa e Immacolata...*, o.c., 105-123; B. Sesboüé, «La doctrine de l'Immaculée Conception dans le dialogue oecuménique (Groupe de Dombes et accord luthéro-catholique de 1999)», en Toniolo (ed.), *Il dogma dell'Immacolata...*, o.c., 395-414 (406-414); Perrella, «Non temere di prendere con te Maria» (Matteo 1,20). *Maria e l'ecumenismo nel postmoderno. Dalla «Mater divisionis» alla «Mater unitatis»* (Cinisello Balsamo 2004) 136-150; I. von Gaal, «Ein Weg von der Polemik zum Lobpreis. Die unbefleckte Empfängnis Mariens in der Sicht von Eduard Preuß (1834-1904)»: *SS.MJ* 9/1 (2005) 39-67.

Una objeción que aparecerá solo después de 1854 es que la Inmaculada Concepción representa la santidad infalible de la Iglesia. En María, la Iglesia romana se habría exaltado equivocadamente a sí mismo. De este modo se critica, en efecto, el vínculo entre la santidad indestructible de la Iglesia y la de María.

Por lo general, el protestantismo moderno no acepta el dogma. La teología dialéctica de Barth incluso acerca el ser criatura a la pecaminosidad, llevando así al extremo la oposición entre Dios y el hombre. No obstante encontramos en algunos autores un cierto interés en reconocer en María la preeminencia de la gracia respecto al pecado. Para un autor alemán (Ulrich Wickert), también la santidad inmaculada aparece como don de la gracia. De este modo se podría hallar un punto de partida para el diálogo ecuménico[134].

Dado que la comunidad anglicana tiene un contacto más fuerte con la tradición de la Iglesia antigua, ha sido posible un acercamiento en la declaración conjunta del 2004 de la comisión oficial de diálogo entre teólogos anglicanos y católicos:

> Las Escrituras indican la eficacia del sacrificio de reparación de Cristo también respecto de aquellos que lo han precedido en el tiempo (cf. 1 Pe 3,19; Jn 8,56; 1 Cor 10,4). [...] aquí está la perspectiva escatológica que ilumina nuestra comprensión de la persona y de la llamada de María. En vista de su vocación a ser la madre del Santo (Lc 1,35), podemos afirmar juntos que la obra de redención de Cristo ha alcanzado a María «hasta el final», en lo íntimo de su ser y en sus primerísimos momentos de vida[135].

## IV. LA LIBERTAD DE LA CONCUPISCENCIA[136]

Como consecuencia del primer pecado encontramos, además de la culpa original, la muerte y la tendencia hacia el mal, la concupiscencia. El Bautismo quita el pecado original y los pecados personales, pero no la concupiscencia, que permanece «para el combate» *(ad agonem)*, como enseña el concilio de Trento. La concupiscencia «que viene del pecado y a él inclina» (DH 1515) es la debilidad del hombre ligada a la tendencia desordenada de los sentidos. Pablo pone esta tendencia bajo el título de «pecado» (Rom 7,23).

Para el estado original, en cambio, se presupone una armonía entre espíritu, potencias sensuales y don de la gracia. La descripción de María

[134] Véase también GRUPPO DI DOMBES, *Maria. Nel disegno di Dio e nella comunione dei santi* (Magnano 1998) n.269-272; BILATERALE ARBEITSGRUPPE DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ UND DER KIRCHENLEITUNG DER VEREINIGTEN EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE DEUTSCHLANDS (ed.), *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen* (Paderborn-Fráncfort 2000) n.259. 267.

[135] *Declaración de Seattle,* n.59 (véase supra, 102).

[136] Cf. A. CARR - G. WILLIAMS, «Inmaculada concepción...», a.c., 363-367; ROSCHINI, *Maria Santissima...,* o.c., III, 287-294; M. HAUKE, «Begierlichkeit», en ML 1 (1988) 402-404; A. MARTÍNEZ SIERRA, «El dogma de la Inmaculada Concepción y su relación con la concupiscencia»: *Estudios Marianos* 71 (2005) 183-196.

como nueva Eva implica una cierta renovación de esta gracia paradisíaca. Un resumen del pensamiento patrístico se halla en Juan Damasceno (†749): «Teniendo lejos su espíritu de toda concupiscencia mundana y carnal, ella mantenía la virginidad del alma con la del cuerpo»[137]. «Todo su deseo está orientado hacia lo que únicamente es digno de ser deseado y amado. Siente la ira solo contra el pecado y su autor [...] Su corazón puro e inmaculado contempla y desea a Dios, el Inmaculado»[138].

La escolástica liga la santificación de María con la liberación del apetito desordenado de los sentidos. Algunos teólogos diferencian entre purificación del pecado original (en el seno materno) y liberación del «aliciente del pecado» *(fomes peccati)* en la Anunciación (por ejemplo, Alejandro de Hales). Otros distinguen una primera restricción (un «atar») de la concupiscencia y una extinción de ella en la Encarnación (Tomás y otros); los dos acontecimientos son causados por la abundancia de la gracia, que encuentra un aumento en la Anunciación.

La llegada victoriosa de la explicación scotista coloca juntas la preservación del pecado y de la concupiscencia. «La definición de Pío IX se refiere solo a la inmunidad del pecado original y no comprende explícitamente la inmunidad de la concupiscencia. Sin embargo, la completa preservación de María de toda mancha de pecado, tiene como consecuencia en ella la inmunidad también de la concupiscencia [...]»[139]. El Vaticano II afirma que María «abrazaba la voluntad divina de salvación con todo el corazón y sin impedimento de ningún pecado», dedicándose «totalmente» (LG 56).

La concupiscencia, de por sí, no es pecado. Pero, en cuanto constituye un desorden en las inclinaciones, no corresponde al ideal moral. Se trata de la consecuencia del pecado que más hiere la situación del hombre ante Dios, Las otras consecuencias del pecado original, en cambio, el sufrimiento y la muerte, no implican ningún desorden moral.

La ausencia de la concupiscencia deriva de la Inmaculada Concepción y de la maternidad divina. Está ligada también a la virginidad en cuanto expresa la donación total a Dios. La misma integración entre fuerzas sensuales y espíritu se muestra en la veneración del Corazón inmaculado de María[140].

## V. LA PLENITUD DE GRACIA

### BIBLIOGRAFÍA

Pío IX, Bula *Ineffabilis Deus* (1854) (EE 3, n. 739); Vaticano II, LG 53; Juan Pablo II, RM 8-9; CM 19 (8-5-1996). Calkins, F. P., «Plenitud de gracia», en J. B. Carol, *Mariología* (Madrid 1964) 684-699; Candido, L. de, «Santa Maria», en NDM (1985) 1242-1253; De Fiores, S., «Santa Maria», en Íd., *Dizionario,*

[137] *De fide orthodoxa* 4,14 (PG 94,1160 A).
[138] *In Nativ. B. Mariae* (PG 96,676 A. C).
[139] CM 23 (12-6-1996) n.2. Cf. Bertetto *Maria Immacolata,* o.c., 249-260; Galot, *Maria. La donna...,* o.c., 223s; G. Bruni, *Mariologia ecumenica* (Bolnia 2009) 501-534.
[140] Cf. infra, 173-178; 314-316 (consagración a María).

II (2006) 1451-1489; GALOT, J., «La sainteté de Marie», a.c., 417-448; ÍD., *Maria. La donna...*, o.c., 231-238; MERKELBACH, B. H., *Mariologia*, o.c., 157-213; O'CARROLL, M., *Theotokos*, o.c. 172-174; ROSCHINI, G. M., *La Madonna...*, o.c. III, 91-110. 134-162; ÍD., *Maria Santissima nella storia...*, o.c. III, 269-284; ROYO MARÍN, A., *La Virgen María* (Madrid ²1997) 250-358; STÖHR, J., «Charismen», en ML 2 (1989) 25-31; ÍD., «Gnadenfülle», en ML 2 (1989) 662-664.

La Inmaculada Concepción, la ausencia del pecado original y de la concupiscencia constituyen el aspecto negativo de la santidad de María. Pero es todavía más importante poner de relieve el aspecto positivo, el ser «llena de gracia» (Lc 1,28). El término griego *kecharitoméne* es usado como un nombre, incluso antes de pronunciar la palabra «María», y significa «colmada de gracia»[141]. «El término, en la forma de participio perfecto, expresa la imagen de una gracia perfecta y duradera que implica plenitud»[142]. Nótese, además, que el término *cháris*, «gracia», describe también la fascinación, la preciosidad. «Esta fascinación esencial será especialmente percibida por la piedad cristiana más que un análisis doctrinal: se deja sentir en las relaciones entre persona y persona. Confiere a la santidad de María su verdadero rostro: es una santidad atrayente, hasta el punto de que, para expresarla correctamente, el lenguaje necesita no solo precisión doctrinal sino poesía»[143].

La plenitud de gracia es conveniente a la Madre del *Kyrios*, llamada por Isabel «bendita entre las mujeres» (Lc 1,42s). Sobre todo la historia de la infancia en Lucas exalta la fe de María (Lc 1,38.45), su humildad (1,38.48.52)[144] y la obediencia, la total prontitud a acoger la voluntad de Dios (1,38: «He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra»).

El elogio de la santidad de María durante la historia fue ya señalado con anterioridad. No es una santidad «abstracta», recogiendo todos los carismas particulares posibles, sino que corresponde al cometido permanente de María como Madre de Dios[145] y nueva Eva. La posición concreta de la gracia de María es respetada también en el aforismo *De Maria numquam satis*, una fórmula acuñada por Grignion de Montfort (1712),

[141] Cf. supra, 23.

[142] CM (8-5-1996) n.2. Cf. RM 8.

[143] GALOT, *Maria. La donna...*, o.c., 227. Aquí se abre el espacio para la profundización del aspecto estético, fuertemente reafirmado en los últimos años: A. LANGELLA (ed.), *Via pulchritudinis & Mariologia* (Roma 2003); ÍD., «Bellezza», en *Mar* (2009) 190-199; AA.VV., «Una bellezza chiamata Maria»: *Theotokos* 13 (2005); AA.VV., «Mariologia estetica per il nostro tempo»: *Theotokos* 14/2 (2006); DE FIORES, *Dizionario*, I (2006) 237-289; M. G. MASCIARELLI, *La Bellissima. Maria sulla «Via Pulchritudinis»* (Ciudad del Vaticano 2012). Sobre la belleza atribuida a María en general véase A. ZIEGENAUS, «Schönheit», en ML 6 (1994) 51s. La belleza de la gracia es valorada ya por el dogmático alemán Scheeben (s. XIX): M. HAUKE, «Das Faszinierende der göttlichen Gnade. Zur charitologischen Ästhetik bei M. J. Scheeben»: *Forum Katholische Theologie* 9 (1993) 275-289.

[144] Sobre la humildad cf. A. ZIEGENAUS, *Demut Marias I. Dogmatik*, en ML 2 (1989) 167-169.

[145] Cf. *STh* III q.7 a.10 ad 3; III q.27 a.5 ad 3; RM 9: «La plenitud de gracia indica la dádiva sobrenatural, de la que se beneficia María porque ha sido elegida y destinada a ser Madre de Cristo».

aunque preparada desde la época patrística[146]. «El contenido fundamental del aforismo, como ha sido interpretado por la tradición eclesial, no se refiere a *hablar* indefinidamente de María, sino a poder *alabarla* como conviene a su condición de Theotokos y según las exigencias de un sentido amor. En este sentido el aforismo asume un valor permanente en cuanto realización histórica de la profecía neotestamentaria: "Desde ahora todas las generaciones me llamarán bienaventurada" (Lc 1,48)»[147].

Está claro que en la plenitud de gracia están implícitos los dones abundantes que constituyen el núcleo de la santidad de cada uno: la gracia santificante, las tres virtudes teologales (fe, esperanza y caridad) y las cuatro virtudes cardinales (prudencia, justicia, fortaleza, templanza). Además es necesario presuponer una medida abundante de los dones recibidos para el servicio de los otros, es decir, de los carismas. Recodemos la referencia del Vaticano II: María, siendo Madre de Dios, hija predilecta del Padre y morada del Espíritu Santo, «con el don de una gracia tan extraordinaria aventaja con creces a todas las otras criaturas, celestiales y terrenas» (LG 53). Dios ha dotado a María «con los dones dignos de un oficio tan grande» (LG 56). Pío IX señala la plenitud de gracia precisamente al comienzo de su bula *Ineffabilis Deus* que define la Inmaculada Concepción: Dios, en su plan eterno, eligió a María como Madre de su Hijo. «Para esto la colmó admirablemente, más que a todos los ángeles y a todos los santos, de la abundancia de todos los bienes celestiales [...] De este modo ella [...] posee tan grande plenitud de inocencia y de santidad que, después de Dios, no se puede concebir una mayor, y de la cual, fuera de Dios, ninguna mente puede alcanzar a comprender la profundidad»[148].

La virtud teologal de la fe hace a María la primera creyente de la Nueva Alianza[149]: «¡Feliz la que ha creído que se cumplirían las cosas que le fueron dichas de parte del Señor!» (Lc 1,45). Consintiendo a la palabra de Dios, María se convierte en Madre del Hijo de Dios con su libre cooperación. «Como dice san Ireneo, "obedeciendo, se convirtió en causa de salvación para sí misma y para todo el género humano". Por eso no pocos Padres antiguos afirman gustosamente con él en su predicación que "el nudo de la desobediencia de Eva fue desatado por la obediencia de María; que lo atado por la virgen Eva con su incredulidad, fue desatado por la Virgen María mediante su fe"» (LG 56). La Madre de Dios realiza una «peregrinación de fe» y permanece fiel a su unión creyente con el

[146] Sobre el origen de la fórmula, H. M. KÖSTER, «De Maria numquam satis: Wer fand, was bedeutet diese Formel?»: *Marian Library Studies* 17-23 (1987-1991) 617-632. Sobre la correcta interpretación cf. MERKELBACH, *Mariologie*, o.c., 72-74; DE FIORES, *Dizionario*, I (2006) 445-462.

[147] DE FIORES, *Dizionario*, I (2006) 457s.

[148] Pío IX, *Ineffabilis Deus* (EE 3, n.739).

[149] Sobre la fe de María, véase MERKELBACH, *Mariologie*, o.c., 184s; J. GALOT, *La fede di Maria e la nostra* (Asís 1973); ID. *Maria. La donna...*, o.c., 50-72; P. M. THEAS, *La fede di Maria* (Roma 1978); S. CIPRIANI, «Credente», en NDM (1985) 417- 425; A. STÖGER, «Glaube Marias», en ML 2 (1989) 646s; A. M. APOLLONIO, *Maria, modello di fede?* (Castelpetroso 1995); J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Maria nella comunità del regno. Sintesi di Mariologia* (Ciudad del Vaticano 1997) 97-124; ZIEGENAUS, *Maria in der...*, o.c., 281-283; O'CARROLL, *Theotokos*, o.c., 142-144, 212-214; R. DE MATTEI, «Il sabato e la fede di Maria»: *Immaculata Mediatrix* 3 (2003) 271-283; F. MANZI, «Credente», en *Mar* (2009) 349-356.

Hijo hasta los pies de la Cruz[150]. María es «el icono perfecto de la fe», como el papa Francisco afirma en su encíclica sobre la fe[151]. El camino de fe lleva consigo también incomprensiones, como ante Jesús doceañero en el templo (Lc 2, 48-50), pero sin la sombra de la duda. El conocimiento de fe se ha hecho poco a poco más profundo, pasando a través de experiencias gozosas y dolorosas, pero sería problemático poner en duda el hecho de que María, ya en la Anunciación, conociese la divinidad de su Hijo[152]. Deteniéndose sobre el elogio de la fe de María (Lc 1,45), Pío X observa: «Dado que el Hijo de Dios es "el autor y consumador de nuestra fe", es necesario que la Madre sea conocida como participante de los divinos misterios y de algún modo su custodia y que sobre ella, como sobre el más noble fundamento, después de Cristo, descanse la fe de todos los siglos»[153].

El mismo Papa también analiza bien la situación sobre las tres virtudes teologales en la vida de María: «la fe, la esperanza y la caridad hacia Dios y hacia el prójimo» son «como los nervios y las junturas de la vida cristiana [...] Toda la vida de María porta la radiante impronta de estas virtudes en todas sus fases; pero alcanzan el más alto grado de esplendor en el tiempo en que asiste a su Hijo moribundo. Jesús es crucificado y se le insulta maldiciéndolo «por haberse hecho hijo de Dios» (Jn 19,7). María con firme constancia reconoce y adora en él la divinidad. Lo depone después de muerto en el sepulcro, sin dudar un instante de su resurrección. Su ardiente caridad hacia Dios la hace partícipe "de los sufrimientos de Cristo" y compañera de su pasión; y con él, casi olvidada del propio dolor, implora perdón para los verdugos, aun cuando estos gritan obstinadamente: "Caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos" (Mt 27,25)»[154].

La absoluta plenitud de gracia se encuentra solo en Jesucristo, «unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Jn 1,14). «De su plenitud todos hemos recibido y gracia sobre gracia» (Jn 1,16). También la gracia

[150] Cf. LG 58, también RM 12-19.

[151] Encíclica *Lumen fidei* (2013), 58.

[152] Esta posición se remonta a Erasmo, combatido después por Suárez. Sobre el desarrollo histórico del saber de María véase ROSCHINI, *Dizionario* (1961) 453-456; ID., *Maria Santissima*, o.c. III, 279-284; F. J. CONNELL, «La ciencia de Nuestra Señora», en CAROL, *Mariologia*, o.c., 700-710; A. BODEM, «Wissen Marias», en ML 6 (1994) 746-748; O'CARROLL, *Theotokos*, o.c., 212-214. Pensar para el momento de la Anunciación un conocimiento explícito de la divinidad de Cristo supera las expectativas veterotestamentarias y presupone una ciencia infusa cuya existencia no puede ser probada: así la objeción de SCHMAUS, *Mariologie*, o.c., 82-85. Por otra parte no hay que infravalorar el alcance de la fe de la Santa Virgen, que capta el carácter divino de su Hijo superior a todos los profetas, como refiere con claridad el relato lucano. Esto vale también para la dimensión trinitaria del pasaje (Cf. VALENTINI, *María...*, o.c., 104). Por esto no puede ser acogida la afirmación de GALOT, *Maria. La donna...*, o.c., 69 según la cual María «estaría cohibida en su afecto materno», «si en el momento de la Anunciación [...] hubiese sido advertida de que su hijo era Dios». Véase, al contrario, D. UNGER, «Utrum secundum Doctores Ecclesiae Virgo Maria Filium suum Dei Filium esse nuntio angelico cognoverit», en PAMI, *Maria in Sacra Scriptura*, IV (1967) 347-420; 995; APOLLONIO, *Maria, modello di fede?*, o.c.; O'CARROLL, *Theotokos*, o.c., 212-214.

[153] Pío X, *Ad diem illum* (1904) (EE 4, n.19).

[154] Ibíd. (EE 4, n.32).

de María proviene de esta fuente: la Virgen fue preservada del pecado y colmada de gracia en vista de la obra salvífica de Jesucristo.

Jesucristo se encontraba en la visión beatífica ya en la tierra, viendo a Dios (Jn 1,18) y alcanzando así ya el fin de la santidad (es *viator et comprehensor*, como lo formula la teología medieval: estar en camino y hallarse en la consumación). Por esta razón él no podía crecer en la santidad; la poseía en suma plenitud desde el inicio[155]. María, en cambio, debía crecer en la plenitud recibida en el origen de su vida[156]. En particular, hubo crecimientos en la gracia en la Anunciación, bajo la cruz y el día de Pentecostés. Durante el camino terreno *(in statu viae)* cada uno puede crecer en la gracia santificante y en los méritos. Entre los carismas los teólogos han acentuado el de la sabiduría (con referencia a Lc 2,19.51) y el de la profecía, anunciando las maravillas de Dios en el «Magníficat»[157].

La abundancia de la gloria celestial corresponde a la riqueza de la gracia con la que María ha partido de esta tierra para ser transfigurada y ver a Dios cara a cara. Dado que la gloria depende de la gracia, también la bienaventuranza de María sobrepasa la de toda otra persona creada[158].

## VI. LA EXPRESIÓN DE LA SANTIDAD EN EL CORAZÓN INMACULADO DE MARÍA

### BIBLIOGRAFÍA

PIO XII, *Consacrazione del mondo al Cuore Immacolato di Maria 31-10-1942: AAS* 34 (1942) 345s, también en *Atti e discorsi di Pio XII*, IV (Roma 1943) 263-272; JUAN PABLO II, Encíclica *Dives in misericordia* (1980), 9; *Consacrazione del mondo al Cuore Immacolato di Maria* (13-5-1982 y 25-3-1984); *Discorso ai partecipanti al Simposio di Gesù e Maria* (22-9-1986); Encíclica *Redemptor hominis* (1979) 22 (véase, junto a otros textos, la antología de CALKINS, *Totus tuus* [(New Bedford MASS. ³1997] 344-358).

ALONSO, J. M. - SARTOR, D., «Cuore immacolato», en NDM (1985) 443-455; ALONSO, J. M., *Doctrina y espiritualidad del mensaje de Fátima* (Madrid 1990) 167-201; ARRAGAIN, J., «La Dévotion au Coeur de Marie», en DU MANOIR, *Maria*, o.c. V, 1007-1048; AUGÉ, M., «Cuore Immacolato», en *Mar* (2009) 370-376; BROGERAS MARTÍNEZ, P., «Introducción a la teología del Corazón de María»: *EphM* 50 (2000) 441-454; CALKINS, *Totus tuus*, o.c., 79-111. 248-256. 281s; ÍD., «The hearts of Jesus and Mary in the magisterium of Pope John Paul II», en PAMI, *De cultu mariano s. XX*, IV (1999) 147-167; CANAL, J. M. - ALONSO, J. M., *La consagración a la Virgen y a su Corazón*, 2 vols. (Madrid 1960); ESQUERDA

[155] Cf. F. OCÁRIZ - L. F. MATEO SECO - J. A. RIESTRA, *Il mistero di Cristo. Manuale di Cristologia* (Roma 2000) 163-170, 194-196; M. HAUKE, «La visione beatifica di Cristo durante la passione. La dottrina di san Tommaso d'Aquino e la teologia contemporanea»: *Annales theologici* 21 (2007) 381-398.

[156] Cf. *STh* III q.27 a.5 ad 2.

[157] Cf. STÖHR, «Charismen», a.c., 25-31; ÍD., «Gnadenfülle», a.c.

[158] Cf. *STh* III q.27 a.5 ad 2. Sobre la gloria celestial de María, véase (además de los manuales de escatología en general) ROSCHINI, *Maria Santissima*, o.c. III, 633-637.

Bifet, J., «El Corazón de María, memoria contemplativa de la Iglesia»: *Marianum* 66 (2004) 659-698; Geenen, G., «Les antécédents doctrinaux et historiques de la consécration du monde au coeur immaculé de Marie», en Du Manoir, *Maria*, o.c. I, 825-873 (849-873); Hauke, M. (ed.), *Die Herz-Mariä-Verehrung. Geschichtliche Entwicklung und theologischer Gehalt* (Mariologische Studien 22; Regensburg 2011); Köster, H. M., «Herz Maria I. Verehrung», en ML 3 (1991) 163s; Margerie, B. de, *Le coeur de Marie, coeur de l'Église: essai de synthèse théologique* (Paris ²1993); O'Carroll, *Theotokos*, o.c., 166-168; Pozo, C., «La consagración a los Corazones de Jesús y María en Juan Pablo II», en AA.VV., *El Corazón de Jesús en la enseñanza de Juan Pablo II* (Madrid 1990) 337-357; Ruiz Tintoré, M., «La devoción al Corazon de María, corazón de las devociones a María»: *EphM* 63 (2013) 467-488; Scheffczyk, *Maria, crocevia...*, o.c., 337-343; Schönborn, C., «Maria - Herz der Theologie - Theologie des Herzens», en W. Baier y otros (eds.), *Weisheit Gottes - Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger...*, I (St. Ottilien 1987) 575-589; Stimpfle, J., «Entschiedenheit für Gott. Begründung, Sinn, Ziel und Durchführung der Weihe an das Unbefleckte Herz Mariä», en Íd., *Im Dienst des Evangeliums* (Donauwörth 1988) 98-136; Stöhr, J., «Herz Maria III. Dogmatik», en ML 3 (1991) 167-169; Íd., «Neuere Impulse zur Theologie und Verehrung des Herzens Mariä», en PAMI, *De cultu mariano s. XX*, II (2000) 397-427; Íd., «Corazón de Madre (Consideraciones teológicas sobre la Consagración a María)»: *Scripta de Maria* 2/1 (2004) 141-180; Ziegenaus, A., *Maria in der Heilsgeschichte*, 385-387.

En el lenguaje bíblico, el corazón es un símbolo central para describir el amor humano dirigido a Dios (Dt 6,46, etc.). Los profetas prometen un «corazón nuevo» donde está escrita la ley de Dios (Ez 36,26; Jer 31,33s). Jesús anuncia: «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios» (Mt 5,8). «Corazón» indica el centro de la persona sin distinguir entre voluntad y conocimiento, espíritu y sentimiento.

El Hijo de Dios «nos ha amado a todos con un corazón humano. Por esta razón, el sagrado Corazón de Jesús, traspasado por nuestros pecados y para nuestra salvación (cf. Jn 19,34), "es considerado como el principal indicador y símbolo [...] de aquel amor con que el divino Redentor ama continuamente al eterno Padre y a todos los hombres"»[159]. En Jesucristo, el amor humano se dirige totalmente a Dios, pero también el amor divino se infunde en su alma humana, influyendo en todo su ser racional y emocional. Viendo que en Cristo Dios nos ha amado con un corazón humano, podemos contemplar también en esta perspectiva nueva los pasajes que describen el amor divino hacia nosotros en el Antiguo Testamento (como Os 11,1.3s; Jer 31,3). De este modo, un amor doble, el del hombre hacia Dios y el de Dios hacia el hombre, se encuentra unido en la misma persona, en el mismo corazón. La adoración del

[159] CCE 478, con referencia a Pio XII, Encíclica *Haurietis aquas* (DH 3924); cf. Encíclica *Mystici corporis* (DH 3812). Para la profundización en el tema cristológico, véase, por ejemplo, D. Bertetto, *Gesù Redentore: Cristologia* (Florencia 1958) 466-537; F. Schwendimann, *Herz-Jesu-Verehrung heute?* (Ratisbona 1974); R. Vekemans (ed.), *Cor Christi. Historia - teología - espiritualidad y pastoral* (Bogotá 1980); T. T. O'Donnell, *Heart of the Redeemer* (San Francisco 1992); B. de Margerie, *Histoire doctrinale du culte envers le coeur de Jésus*, 2 vols. (París 1992-1995).

Sagrado Corazón, que se ha desarrollado desde el Medievo con puntos de partida en la Sagrada Escritura (entre los cuales Mt 11,29; Jn 7,37s; 19,34), se dirige al amor de Jesucristo bajo el símbolo del corazón. El corazón es visto como órgano corporal, pero en su unión con la persona divina del Hijo y como expresión de la vida interior del Salvador. Pío XII, en la encíclica *Haurietis aquas*, llama al Sagrado Corazón de Jesús «casi una síntesis de todo el misterio de nuestra redención»[160].

También el corazón de María es mencionado en el Nuevo Testamento y, desde el Medievo, se convierte en objeto de devoción. El evangelista Lucas, frente al estupor de la Madre de Dios en el misterio natalicio y al hallazgo de Jesús doceañero en el templo, confirma que María ha conservado los acontecimientos salvíficos, meditándolos en su corazón (cf. Lc 2,19.51). La devoción integra también la profecía de Simeón de que Jesús es una «señal de contradicción a fin de que queden al descubierto las intenciones de muchos corazones ¡y a ti misma una espada te atravesará el alma!» (Lc 2,34s). De esta manera, la veneración del Corazón de María asocia la Madre de Dios a la obra salvífica de Cristo, especialmente a la pasión.

La base bíblica es contemplada por Juan Pablo II: El misterio de la redención «se ha formado, podemos decirlo, bajo el corazón de la Virgen de Nazaret, cuando pronunció su "fiat". Desde aquel momento este corazón virginal y materno al mismo tiempo, bajo la acción particular del Espíritu Santo, sigue siempre la obra de su Hijo y va hacia todos aquellos que Cristo ha abrazado y abraza continuamente en su amor inextinguible. Y por ello, este corazón debe ser también maternalmente inagotable»[161].

Partiendo de las expresiones bíblicas, ya en los Padres se encuentra una discreta atención al corazón de la Madre de Dios. Agustín sostiene que María es bienaventurada más por haber concebido a Cristo en el corazón que por haberlo recibido en el seno[162]. Según un dicho emblemático de Ricardo de S. Lorenzo (siglo XII), del corazón de la Virgen María procedieron la fe y el consentimiento por los que se inició la salvación del mundo[163]. Arnaldo de Bonneval habla de dos altares en el Calvario, unidos en la ofrenda del mismo holocausto: uno en el cuerpo de Cristo y otro en el corazón de María[164]. La meditación medieval se manifiesta con vigor en la primera oración escrita dirigida al Corazón de María por parte de Ekbert de Schönau (1184), abad benedictino además de hermano y consejero de la santa mística Isabel de Schönau. Él cita ya la expresión «corazón inmaculado»[165].

[160] Pío XII, *Haurietis aquas* (EE 6, n.1256).

[161] *Redemptor hominis*, 22.

[162] AGUSTÍN, *De sancta virginitate* 3 (PL 40,398): «Materna propinquitas nihil Mariae profuisset, nisi felicius Christus corde quam carne gestasset».

[163] RICARDO DE S. LORENZO, *De laudibus b. Mariae Verginis*, II, 2, 2 (*Inter opera Alberti Magni*, ed. Borgnet, 36, p.82), citado en O'CARROLL, *Theotokos*, o.c., 167.

[164] Cf. infra, 214.

[165] Cf. H. BARRÉ, «Une prière d'Ekbert de Schonau au Coeur de Marie»: *EphM* 2 (1952) 409-423. Cf. O'CARROLL, *Theotokos*, o.c., 130, 167; O. STEGMÜLLER - H. M. KÖSTER, «Ekbert von Schönau», en ML 2 (1989) 312.

En la historia de la teología ha sido particularmente importante la influencia de san Juan Eudes (1601-1690), que escribió la primera obra teológica dedicada al corazón de María[166]. El corazón de María es presentado como fuente de todas las gracias a causa de su relación con la Santísima Trinidad[167]. A Eudes se remonta también la primera fiesta litúrgica, celebrada primero solo localmente (1648), luego permitida generalmente (1805, 1857) y por fin prescrita, por Pío XII, para la Iglesia entera (1944)[168]. Juan Eudes presenta los corazones de Jesús y María en estrecha sintonía entre ellos; también la primera fiesta litúrgica del Sagrado Corazón se debe a la influencia del santo francés.

La consagración al Corazón de María aparece en fórmulas aprobadas dotadas de indulgencias desde 1807[169]. Este otorgamiento fue fuertemente favorecido como consecuencia de las apariciones a santa Catalina Labouré en la Rue du Bac (París 1830)[170]. La expresión «Corazón Inmaculado» se convierte en habitual después de la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción en 1854 y se impone en el lenguaje eclesial sobre todo como consecuencia de las apariciones marianas ligadas a Fátima y por medio del solemne acto de consagración pronunciado por Pío XII en 1942[171]. La motivación es fuertemente acentuada durante la segunda aparición (junio de 1917), con palabras dirigidas a Lucía: «Jesús quiere servirse de ti para hacerme conocer y amar. Él quiere establecer en el mundo la devoción a mi corazón inmaculado. Prometo la salvación a quien la practique: estas almas serán amadas por Dios como flores colocadas por mí para adornar su trono»[172]. Este mensaje profético subraya una importancia alcanzable también, al menos en principio, con la reflexión dogmática sobre la base de la Escritura y de la Tradición.

El decreto de la Congregación para los Ritos de 1944, para instituir la celebración litúrgica para toda la Iglesia, aporta una optima descripción de la devoción al Corazón de María: «Con esta devoción la Iglesia rinde el honor debido al Corazón Inmaculado de la Bienaventurada Virgen María, porque bajo el símbolo de este corazón venera con reverencia la eminente y singular santidad de la Madre de Dios y especialmente su ardentísimo amor por Dios y por su Hijo Jesús y también su materna compasión por todos los redimidos por la Sangre divina»[173]. Una maravillosa síntesis litúrgica de la entera devoción al puro Corazón de María se halla en el

[166] J. Eudes, *Le coeur admirable de la très Sacrée Mère de Dieu* (Caen 1681). Cf. J. M. Alonso (ed.), *Juan Eudes. El Corazón admirable de la Madre de Dios. Introducción, traducción y notas* (Madrid 1959); G. Eudes, *Il Cuore Ammirabile della SS. Madre di Dio* (Casale Monferrato 1960; reimpresión: Casa Mariana Editrice [Castelpetroso 2000], edición reducida; Casa Mariana Editrice [Frigento 2007], traducción completa).

[167] Cf. J. M. Alonso - D. Sartor, «Cuore immacolato», a.c., 447; K. Wittkemper, «Eudes», en ML 2 (1989) 411s.

[168] Véase también infra, 292.

[169] Cf. O'Carroll, *Theotokos*, o.c., 168.

[170] Cf. infra, 267-268.

[171] Véase infra, 271-273.

[172] Citado en Alonso - D. Sartor, «Cuore immacolato», a.c., 448.

[173] Cf. Congregación para los Ritos: *AAS* 37 (1945) 50, referido por Juan Pablo II, Discurso del 22-9-1986 (Calkins, *Totus tuus*..., o.c., 346s).

prefacio del pertinente formulario de las «Misas de la Santísima Virgen María» (1987)[174].

El valor del Corazón de María, evidentemente, es diverso de aquel del Sagrado Corazón de Jesús: el amor de María es solamente el de una persona humana, aunque sostenido por la plenitud de gracia y por la virtud teologal de la caridad. «El Corazón de María es [...] símbolo [...] del amor espiritual y sobrenatural con que ella ha sido amada por Dios y con el que amaba tanto a Dios como a los hombres, pero también del amor natural y materno con el que estaba y permanece dedicada tanto a su Hijo como a los hombres. Así como el «Corazón de Jesús» es una síntesis de todo el misterio de Cristo, también en el «Corazón de María» se encierra el entero misterio mariano. Los dos misterios forman parte del orden de la redención. El segundo misterio forma parte del primero y le está subordinado, como el amor y el sufrimiento de María formaban parte de modo subordinado del amor y del sufrimiento de Cristo»[175]. Dedicándonos «al Corazón de María descubrimos una vía segura al Sagrado Corazón de Jesús, símbolo del amor misericordioso de nuestro Salvador»[176].

Hay una semejanza no solo etimológica entre el corazón y la «misericordia»: «Misericordioso se dice de quien tiene un corazón lleno de conmiseración *(misericors dicitur aliquis quasi habens miserum cors),* porque a la vista de las miserias de los demás se llena de tristeza, como si se tratase de su propia miseria. Y de esto proviene que se dedique a remover la miseria ajena. Y este es el efecto de la misericordia»[177]. En la compasión, la Madre de Dios ha estado asociada a la Cruz de Cristo, volviéndose así capaz, con su intercesión celestial, de intervenir eficazmente en las situaciones de miseria. En el Magníficat, María elogia la divina misericordia (Lc 1,50)[178]. Ya los Padres de la Iglesia subrayan la misericordia de la *Theotokos*[179]. La oración mariana más antigua transmitida por inscrito, el *Sub tuum praesidium* (del siglo III o IV), refiere en el texto griego más antiguo la invocación «Bajo el ala de tu misericordia nos refugiamos, Madre de Dios [...]»[180]. En el Medievo, desde Odón, segundo abad de Cluny (†942), se difunde el título *Mater misericordiae,* especialmente a través del himno *Salve Regina*[181]. María es «madre» y

[174] MBVM, n.28, «Corazón inmaculado de la Bienaventurada Virgen María», acogido en el *Missale Romanum* de 2002.

[175] SCHEFFCZYK, *María, crocevia...,* o.c., 339.

[176] JUAN PABLO II, Discurso del 22-9-1986 (CALKINS, *Totus tuus...,* o.c., 347).

[177] *STh* I q.21 a.3.

[178] Cf. A. VALENTINI, «Maria canta la misericordia di Dio», en P. DI DOMENICO - E. PERETTO (eds.), *Maria Madre di misericordia. Mostra te esse Matrem* (Padua 2003) 122-145.

[179] Cf. J. STÖHR, «Barmherzigkeit Mariens», en ML 1 (1988) 364-370 (365); L. GAMBERO, «Maria e il mistero della misericordia di Dio. Riflessioni nei Padri della Chiesa», en DI DOMENICO - E. PERETTO (eds.), *Maria Madre di misericordia...,* o.c., 158-185; DE FIORES, *Dizionario,* II (2006) 1172.

[180] Cf. DE FIORES, *Maria sintesi di valori,* o.c., 138.

[181] Cf. STÖHR, «Barmherzigkeit Mariens», a.c., 365-369; A. M. GILA, «"Maria, Regina e Madre di misericordia": un tema tipico dell'epoca medioevale», en DI DOMENICO - E. PERETTO (eds.), *Maria Madre di misericordia...,* o.c., 186-217 (sobre Odón: 189). Véase el primer testimonio, la *Vita sancti Odonis* (PL 133,47 B-C) de Juan de Salerno, en GAMBERO,

«reina» de la misericordia[182]. «El título de "reina de misericordia" era querido por los fieles también porque figuraba en la célebre antífona "mayor" *Salve Regina misericordiae*, cantada cada día, desde 1218, por los monjes cistercienses, como saludo vespertino a su Señora, y que se volvió pronto muy popular»[183].

La misericordia de María no se opone a la justicia de Cristo, como se ha dicho en alguna exageración homilética, sino que deriva de la mediación misericordiosa de su Hijo. La misericordia de Dios se transmite en nuestro orden salvífico por medio de María, en el corazón de una mujer[184]. «Nadie ha experimentado como la Madre del Crucificado el misterio de la cruz, el pasmoso encuentro de la trascendente justicia divina con el amor: el "beso" dado por la misericordia a la justicia (cf. Sal 85 [84],11). Nadie como ella, María, ha acogido de corazón ese misterio [...] en el Calvario mediante la muerte de su Hijo, junto con el sacrificio de su corazón de madre, junto con su "fiat" definitivo». La revelación del amor misericordioso de Cristo en la Madre de Dios se funda «sobre el tacto singular de su corazón materno, sobre su sensibilidad particular, sobre su especial aptitud para llegar a todos aquellos que aceptan más fácilmente el amor misericordioso de parte de una madre. Es este uno de los misterios más grandes y vivificantes del cristianismo, tan íntimamente vinculado con el misterio de la encarnación»[185].

Para nuestra presentación, hemos situado la doctrina sobre el Corazón de María al final del capítulo sobre su santidad, porque el Corazón Inmaculado simboliza muy bien la abundancia de las gracias recibidas, desde el inicio de su vida, por la Bienaventurada Virgen. En referencia a la Asunción de María en cuerpo y alma al cielo, se señala que «su Corazón Inmaculado es el lugar donde la nueva creación se ha realizado ya»[186]. La santidad se vuelve operativa en la mediación materna de María. Por eso, el Corazón Inmaculado entra también en la forma suprema de la devoción mariana, la consagración[187].

*Maria nel pensiero dei teologi latini medievali*, o.c., 98. Algunas apariciones menos influyentes del título se registran ya antes (Giacomo de Sarug, Siria, siglo VI; Pablo Diácono, siglo VIII) y son señaladas en DE FIORES, *Dizionario*, II (2006) 1172s.

[182] Cf. MBVM, n.39 («María Virgen Reina y Madre de la misericordia»).

[183] I. CALABUIG, «La Vergine, oggetto della misericordia di Dio. Riflessioni a partire dalla liturgia», en DI DOMENICO - E. PERETTO (eds.), *Maria Madre di misericordia...*, o.c., 244-265 (263).

[184] Cf. STÖHR, «Barmherzigkeit Mariens», a.c., 369; DE FIORES, *Dizionario*, II (2006) 1177-1185.

[185] JUAN PABLO II, *Dives in misericordia* (1980) 9 (EE 8, n.160.163).

[186] SCHONBORN, «Maria - Herz der Theologie...», a.c., 588.

[187] Véase infra, 308-317.

UNIDAD 8

Capítulo VII

# *LA ASUNCIÓN DE MARÍA*

## BIBLIOGRAFÍA

Pío XII, constitución apostólica *Munificentissimus Deus:* EE 6, n.1931-64 (extracto: DH 3900-3904); LG 59; CCE 966; RM 41; CM 53-56 (25-6, 2-7, 9-7, 25-7-1997).

AA.VV., *Assunta al cielo perché Corredentrice sulla terra* (Frigento 2013); Auer, J., *Gesù il Salvatore* (Asís 1993) § 11; Balic, C., *Testimonia de assumptione B.V. Mariae ex omnibus saeculis,* 2 vols. (Roma 1948-1950); Bastero de Eleizalde, J. L., *María, Madre del Redentor* (Pamplona ²2004) 251-276; Id., *Virgen singular* (Madrid 2001) 171-205; Beumer, J. - Ziegenaus, A., «Aufnahme», en ML 1 (1988) 276-286; Calero, A. M., *La Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa* (Leumann [Turín] 1995) 225-280; Calì, R. - Carvello, C. - Marcucci, D. (eds.), *Maria assunta segno di speranza per l'umanità in cammino* (Roma 2006); Calì, R., «La tradizione del Transitus negli apocrifi del iv e v secolo. Aspetti teologici», en C. Carvello - De Fiores (eds.), *Maria icona viva della Chiesa futura* (Roma 1998) 141-157; Calvo Moralejo, G. - Cecchin, S. (eds.), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio* (Ciudad del Vaticano 2001); Colzani, G., *Maria. Mistero di grazia e di fede* (Cinisello Balsamo ³2006) 245-256; De Fiores, S., «Assunta», en Id., *Dizionario,* I (2006) 71-99; Dittrich, A., *Protestantische Mariologie-Kritik* (Ratisbona 1998) 312-315; Everett, L. P., «La muerte y asunción corporal de María», en Carol, *Mariología* (Madrid 1964) 838-866; Galot, J., «Le mystère de l'assomption», en Du Manoir, *Maria,* o.c. VII, 153-237; Id. *Maria. La donna nell'opera della salvezza* (Roma ³2005) 293-334; Gambero, L., «Maria Assunta. Rilievi dell'escatologia patristica», en C. Carvello - S. De Fiores (eds.), *Maria, icona viva della Chiesa futura* (Roma 1998) 119-140; Gila, A., *Le più antiche testimonianze letterarie sulla morte e glorificazione della Madre di Dio. I racconti sul Transito di Maria tra fede e teologia* (Padua 2010); Haffner, P., *The Mystery of Mary* (Leominster r.u. - Chicago 2004) 208-237; Jugie, M., *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge. Étude historico-doctrinale* (Ciudad del Vaticano 1944); Íd., «Assomption de la Sainte Vierge», en Du Manoir, *Maria,* o.c. I, 619-658; Laurentin, R., *Breve trattato su la Vergine Maria* (Cinisello Balsamo 1987) 86-89, 97s, 239-250; Meo, S., «Assunta II. Dogma, storia e teologia», en NDM (1985) 167-178; Merkelbach, B. H., *Mariologia* (París 1939) 263-294; Mimouni, S. C., *Dormition et assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes* (Théologie historique 98; París 1995); O'Carroll, M., *Theotokos* (Eugene or 2000) 55-58; Perrella, S. M., *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea* (Ciudad del Vaticano 2005) 297-406 (ed. actualizada de Calvo Moralejo - S. Cecchin [eds.], *L'Assunzione di Maria Madre di Dio* [ibíd. 2001] 71-167); Perrella, S.M. - De Fiores, S., «Assunta», en *Mar* (2009) 175-189; Ponce Cuéllar, M., *María. Madre del Redentor y Madre de la Iglesia,* (Barcelona ²2001) 413-441; Pozo, C., *María en la obra de la salvación* (Madrid ²1990) 314-324; Íd., *María, nueva Eva* (Madrid 2005) 335-346; Riedl, G., «Die pseudoaugustinische Schrift "De assumptione beatae Mariae

virginis". Theologische Argumentationskunst und dogmengeschichtlicher Kontext», en A. ZIEGENAUS, *Volksfrömmigkeit und Theologie* (1998) 75-103; ROSCHINI, G. M., *La Madonna: secondo la fede e la teologia*, III (Roma 1954) 196-295; ID., *Maria Santissima nella storia della salvezza* (Isola del Liri 1969) 451-632; ROVIRA, G. (ed.), *Die sonnenbekleidete Frau. Die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel. Überwindung des Todes durch die Gnade* (Kevelaer 1986); SARTOR, D., «Assunta III. Celebrazione liturgica», en NDM (1985) 178-183; SCHEFFCZYK, L., «Maria Assumpta – im Licht des Erlösungsgeheimnisses»: *SS.MJ* 4/1 (2000) 45-70; ID., *Maria, crocevia della fede cattolica* (Lugano 2002) 117-133; SERRA, A., «Assunta I. Fondamenti biblici dell'Assunzione», en NDM (1985) 163-167; SHOEMAKER, S. J., *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption* (Oxford 2002); SOLL, G., *Storia dei dogmi mariani* (Roma 1981) 189-217. 240-244, 263-272, 321-325, 352-381; TONIOLO, E. M. (ed.), *Il dogma dell'Assunzione di Maria. Problemi attuali e tentativi di ricomprensione* (Roma 2010); WENGER, A., *L'Assomption de la Très Sainte Vierge dans la tradition byzantine du VI au X siècle* (París 1955); ZIEGENAUS, A., *Maria in der Heilsgeschichte* (Aquisgrán 1998) 309-331.

## I. INTRODUCCIÓN

«[...] definimos ser dogma por Dios revelado que: la inmaculada Madre de Dios siempre virgen María, terminado el curso de la vida terrena, fue asunta a la gloria celestial en alma y cuerpo» (DH 3903). Con estas palabras el papa Pío XII en 1950 definió solemnemente la Asunción de María en cuerpo y alma al cielo. La definición deja abierta la cuestión discutida entre «mortalistas» e «inmortalistas» de si la Madre de Dios (antes de ser glorificada) sufrió la muerte o no. La clarificación dogmática apunta, en cambio, a la exposición anterior en la misma bula *Munificentissimus Deus*, confirmando el nexo teológico con la Inmaculada Concepción, la maternidad divina y la virginidad perpetua.

A continuación trazaremos el camino histórico hacia el dogma, discutiremos sobre el significado teológico y sobre algunas cuestiones hoy debatidas. Dado que la entrada de María en la gloria celestial hace a la Madre del Señor gloriosamente partícipe de la realeza de Cristo, añadiremos alguna observación sobre su papel de Reina.

## II FUNDAMENTOS BÍBLICOS

En la Sagrada Escritura no se encuentran referencias directas a la Asunción de María con alma y cuerpo al cielo. Sobre este punto el dogma es comparable al de la Inmaculada Concepción. Pero en la Palabra de Dios encontramos el punto de partida que lleva a la reflexión teológica, al conocimiento de la preservación de María de la corrupción del cuerpo.

Algún teólogo (Martin Jugie, André Feuillet)[1] ha querido encontrar ya un indicio de la Asunción en Ap 12,1: «Una gran señal apareció en el

[1] Cf. C. POZO, *María...*, o.c., 314s; ID., *María, nueva Eva...*, o.c., 336, con referencia a M. JUGIE, «Assomption de la Sainte Vierge», en DU MANOIR, *Maria*, o.c. I, 621-658 (627-630); FEUILLET, *Nouveau Testament*, 64s.

cielo: una Mujer, vestida del sol, con la luna bajo sus pies, y una corona de doce estrellas sobre su cabeza». Aquí hay que decir[2], sin embargo, que la «mujer vestida del sol» no es simplemente María, sino más bien la Iglesia, si bien está implícito algún matiz mariano. La «mujer» es más bien una figura simbólica. Después de haber aparecido «en el cielo», se encuentra sobre la tierra, sufre los dolores del parto y debe huir de la persecución del «dragón». «Aplicada a María, la representación significaría una gloria anterior al cumplimiento de su maternidad mesiánica»[3].

Como máximo se puede decir que, en la victoria de la «mujer» sobre las fuerzas del diablo, está implícita en el sentido pleno también la victoria sobre la muerte, de la que Satanás es el autor (cf. Sab 2,24). De este modo está justificado usar Ap 12 en la liturgia de la fiesta del 15 de agosto. «(Los) doctores escolásticos vieron transparentada la asunción de la virgen Madre de Dios, no solo en varias figuras del Antiguo Testamento[4], sino también en aquella Mujer vestida del sol, que el apóstol Juan contempló en la isla de Patmos (Ap 12,1s)»[5].

Con la mirada a Ap 12 estamos ya próximos al Protoevangelio como punto de partida (Gén 3,15). En la victoria de la madre del Mesías sobre el diablo está incluida también la superación de la muerte corporal. Esto está implícito en la descripción de María como «nueva Eva, estrechamente unida al nuevo Adán, si bien a él sujeta, en aquella lucha contra el enemigo infernal que, como fue preanunciado en el Protoevangelio (Gén 3,15) se habría concluido con la plenísima victoria sobre el pecado y sobre la muerte, siempre juntos en los escritos del apóstol de las gentes (cf. Rom 5-6; 1 Cor 15,21-26.54-57). Por lo cual, del mismo modo que la gloriosa resurrección de Cristo fue parte esencial y signo final de esta victoria, así también para María la lucha que tiene en común con su Hijo debía concluir con la glorificación de su cuerpo virginal: porque, como dice el mismo apóstol "cuando este ser corruptible se revista de incorruptibilidad, entonces se cumplirá la palabra que está escrita: la muerte ha sido devorada en la victoria" (1 Cor 15,54)»[6].

Junto al Protoevangelio podemos también contemplar el saludo angélico: María «llena de gracia» (Lc 1,28). Muchos teólogos «veían en

[2] Véase supra, 43-45.

[3] GALOT, *María, La donna...*, o.c., 296.

[4] Se trata aquí, obviamente, del método de la acomodación, que no atañe al sentido literal. Pío XII indica este uso por parte de muchos teólogos «para ilustrar su fe en la Asunción». Se «sirven, con una cierta libertad, de hechos y dichos de la Sagrada Escritura. De esta manera, por citar solo algunos textos entre los más usados, están los que citan las palabras del Salmista: "¡Ven, Señor, hacia tu reposo, tú y el arca de tu fuerza!" (Sal 132,8), y ven en el *Arca de la Alianza*, hecha de madera incorruptible y puesta en el templo del Señor, casi una imagen del cuerpo purísimo de María virgen, preservado de toda corrupción del sepulcro y elevado a gran gloria en el cielo. Con el mismo fin describen a la Reina que entra triunfalmente en la morada celestial y se sienta a la derecha del divino Redentor (Sal 44,10.14-16), asimismo la Esposa del Cantar de los Cantares "que sube del desierto, como una columna de humo de los aromas de mirra y de incienso" para ser coronada (Cant 3,6; cf. 4,8; 6,9). Una y otra son propuestas como figuras de la Reina y Esposa celestial que, junto con el divino Esposo, es elevada a la morada de los cielos» (EE 6, n. 1956).

[5] Pío XII, *Munificentissimus Deus* (EE 6, n.1957).

[6] Ibíd. (EE 6, n.1969).

el misterio de la Asunción un complemento de la plenitud de gracia dispensada a la Santísima Virgen, y una bendición singular en oposición a la maldición de Eva»[7].

Está bien considerar también Mt 27,51-53, una escena referida inmediatamente después de la muerte de Jesús: «En esto, el velo del Santuario se rasgó en dos, de arriba abajo; tembló la tierra y las rocas se hendieron. Se abrieron los sepulcros, y muchos cuerpos de santos difuntos resucitaron. Y, saliendo de los sepulcros después de la resurrección de él, entraron en la Ciudad Santa y se aparecieron a muchos».

Si se toma el texto literalmente, se trata de un cierto número de santos de la antigua alianza que resurgen y aparecen (después de la resurrección de Jesús) en Jerusalén. Esto es una excepción de la regla de que la resurrección corporal se verifica solo en la parusía[8]. Si esto fue concedido ya a ciertos santos veterotestamentarios, parece más fácil incluir también a María.

En suma: no existe ninguna constancia directa de la Asunción en el Nuevo Testamento. Pero la asociación de María a la suerte de Jesús y la participación en la victoria sobre el diablo implican, bajo la mirada del desarrollo posterior, la superación de la muerte.

## III. EL DESARROLLO DE LA DOCTRINA EN LA IGLESIA ORIENTAL

### 1. El silencio de los primeros siglos

Epifanio, obispo de Salamina (†403), hacia el fin del siglo IV habla del silencio de la Sagrada Escritura sobre la muerte de María en estos términos: no se encuentra «ningún indicio de la muerte de María, es decir, si murió o no murió, si fue sepultada o no [...]. Personalmente no me atrevo a hablar de ello; prefiero imponerme una actitud de reflexión y de silencio». Epifanio no sostiene ni la inmortalidad ni la muerte de María. «Si bien la Virgen santa murió y fue sepultada, su muerte está rodeada de gran honor y su fin tiene lugar en la castidad; su corona fue la virginidad. Si fue asesinada, según cuanto está escrito "Y una espada te traspasará el alma" (Lc 2,35), su gloria está entre los mártires y entre los bienaventurados su santo cuerpo, por el cual tuvo inicio la luz del mundo. O bien ella ha permanecido realmente en vida, puesto que a Dios no le es imposible hacer lo que quiere; ninguno, en efecto, conoce con exactitud su fin»[9]. El testimonio citado tiene un cierto peso porque Epifanio procede de Palestina, con la que mantiene estrechos contactos[10].

[7] Ibíd. (EE 6, n.1957).

[8] Sobre la interpretación del pasaje véase R. AGUIRRE-MONASTERIO, *Exégesis de Mateo 27,51b-53. Para una teología de la muerte de Jesús en el Evangelio de Mateo* (Vitoria 1980); U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 26-28)* (EKK I/4; Dusseldorf, etc. 2004) 354-371.

[9] *Panarion* 78,11.2 (PG 42,716B.737A), traducido en GAMBERO, «Maria Assunta...», a.c., 127s.

[10] Cf. S. HEID, «Epiphanius von Salamis», en ML 2 (1989) 375s; SHOEMAKER, *Ancient Traditions...*, o.c., 11s.

También Modesto de Jerusalén, 200 años después de Epifanio, observa en una homilía sobre la Asunción que los maestros de los tiempos pasados «extrañamente no han pronunciado nada sobre la venerable partida» de la Madre de Dios[11].

Estos textos parecen implicar, según la interpretación más difundida, que en la doctrina de la fe eclesial no existe ninguna transmisión histórica sobre la partida de María. El dogma es formulado, por tanto, a partir de reflexiones teológicas, unidas al hecho histórico de que no existe ningún sepulcro que contenga los restos de María.

## 2. La tradición sobre la tumba de María en Getsemaní

Con este propósito es necesario echar un vistazo a los testimonios arqueológicos. La antigua tradición sobre la tumba de María se manifiesta en la iglesia mariana más antigua de Jerusalén, situada en Getsemaní[12]. El templo fue erigido durante el siglo V, excavando una necrópolis más antigua. La tumba de María tiene características típicas del siglo I, descritas por primera vez en 1972, cuando una inundación permitió hacer las investigaciones adecuadas. Se descubrieron tres estancias en la tumba de la Virgen, un rasgo que corresponde a la descripción de los apócrifos, según la cual María fue depuesta en un complejo fúnebre de tres estancias[13].

[11] *Encomium in dormitionem SS. Deiparae* (PG 86,3280). Cf. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, o.c., 196-199; M. LOCHBRUNNER, «Modestus von Jerusalem», en ML 4 (1992) 495s.

[12] Sobre la antigua tradición de la tumba de María en Getsemaní volveremos también más tarde (239-241).

[13] Cf. F. MANNS, «Scoperte archeologiche e tradizioni antiche sulla Dormizione e Assunzione di Maria», en CALVO MORALEJO - S. CECCHIN (eds.), *L'Assunzione...*, o.c., 169-182 (176); SHOEMAKER, *Ancient Traditions...*, o.c., 98-107. Es posible que también la iglesia mariana llamada el «Kathisma», descubierta entre Belén y Jerusalén, haya tenido una iconografía dedicada a la Dormición. El «Kathisma» (= «sede», reposo de María) está construida en torno a una roca en la que (según el Protoevangelio de Santiago, 17) habría reposado antes de llegar a Belén para el nacimiento de Jesús niño. Como después del concilio de Calcedonia la iglesia de la Dormición estaba en manos de los opositores al concilio, el «Kathisma» fue tal vez usado por cristianos ortodoxos (= católicos) con una referencia al último «reposo» de María. Véase MANNS, «Scoperte archeologiche...», a.c., 170-175; SHOEMAKER, *Ancient Traditions...*, o.c., 81-98.

Ha habido también una discusión sobre el valor o no de las experiencias místicas acerca del lugar del tránsito de María, en particular respecto a las visiones de Anna Katherina Emmerick, vidente alemana (†1824), declarada beata en 2004. Según las visiones de esta vidente (sobre la casa de María) fueron encontradas las ruinas de una iglesia cercana a Éfeso, llamada por la población «Puerta de la Toda Santa». El edificio se remonta al siglo XIII, pero fue construido en un lugar que parece haber tenido ya antes una importancia religiosa. Según Emmerick fue preparado un sepulcro para María en Jerusalén (del que habla la tradición apócrifa), porque estaba enferma durante una visita a la ciudad santa. Pero habría vuelto a Éfeso, donde murió. En la misma noche habría sido asunta al cielo, y los apóstoles habrían encontrado el sepulcro vacío. Emmerick expresa la convicción de que el sepulcro existe todavía bajo tierra y será un día descubierto. En todo caso hay indicaciones antiguas sobre la morada de María en Éfeso, junto al apóstol Juan. Una valoración definitiva sobre las visiones de esta vidente exige, como parece, una investigación todavía más profunda y podría convencer (en caso positivo) solo si una excavación arqueológica confirmase la descripción del sepulcro. De lo contrario parece más verosímil la tradición

## 3. La interpretación de los apócrifos

Algunos investigadores presuponen una «tradición subterránea» sobre la partida de María. Esta tradición habría causado el origen de los escritos apócrifos sobre la Asunción que llegan (a más tardar) al siglo v. Los protagonistas de esta hipótesis son sobre todo Martin Jugie, padre asuncionista y señalado estudioso de la teología oriental, y Bellarmino Bagatti, OFM, junto a otros teólogos del Studium Biblicum Franciscanum de Jerusalén (en particular Emmanuele Testa y actualmente Frédéric Manns)[14]. Jugie se remonta a la situación de Palestina después de la destrucción de Jerusalén en el 70. Indicando una tradición antigua según la cual el apóstol Juan no habría dejado Tierra Santa para ir a Éfeso sino después de la guerra judía, el estudioso supone que María habría concluido su existencia terrena durante la permanencia de los cristianos en Pella (allende el Jordán). De este modo, habría sido dificultoso comunicar el misterio de la glorificación final de María a las sucesivas generaciones. No obstante habría existido alguna tradición antigua que explicase la explosión de testimonios apócrifos en el siglo v[15].

Bagatti, en cambio, sostiene que el primer apócrifo, del cual vienen los otros textos de los siglos v-vi, sería del siglo ii-iii. En esta fuente deberían comparecer sobre todo dos puntos: la muerte natural de María en Jerusalén en presencia de los apóstoles y la sepultura en Getsemaní a pesar de las dificultades interpuestas por los judíos. No estaría claro, en cambio, lo que ocurre después: los apócrifos afirman que o el cuerpo de María fue llevado al paraíso terrenal en espera de la resurrección final o bien fue asunto al cielo. Refiriéndose a excavaciones realizadas en Jerusalén, el franciscano sostiene: el silencio inicial sobre la tumba de María, como sobre otros monumentos, derivaría de la polémica entre judeo-cristianos (custodios del monumento) y los provenientes del paganismo. Como los primeros estaban más bien al margen de la Iglesia (considerados casi cismáticos), los segundos habrían corrido un velo de silencio también sobre los monumentos custodiados por ellos. Cuando los cristianos provenientes del paganismo sustituyeron a los precedentes en la custodia de los monumentos (en el siglo iv), muchas noticias se habrían perdido[16].

Como soporte de su tesis, Bagatti indica la referencia del apócrifo de Pseudo Melitón a Leucio, que habría escrito una obra sobre el Tránsito

sobre la muerte en Jerusalén. Cf. J. J. Seller - I. M. Dietz, «Emmerick», en ML 2 (1989) 335s; U. Bleyenberg, «Maria in den Visionen Anna Katharina Emmericks», en Ziegenaus, *Volksfrömmigkeit und Theologie: die eine Mariengestalt und die vielen Quellen* (Ratisbona 1998) 137-161.

[14] Sobre la historia de la investigación véase, entre otros, Shoemaker, *Ancient Traditions...*, o.c., 9-25; Norelli, «Maria nella letteratura apocrifa ...», a.c., 222-239.

[15] Cf. Jugie, *La mort et l'assomption...*, o.c.; Id., «Assomption...», a.c.

[16] Cf. entre otros B. Bagatti, «Richerche sulle tradizioni della morte della Vergine»: *Sacra Doctrina* 18 (1973) 185-214. Otros trabajos del estudioso son enumerados por E. Peretto, «Assunzione», en A. Di Berardino (ed.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane,* I (Génova-Milán 2006) 608s. La argumentación se basa, entre otras cosas, sobre el manuscrito Vaticano griego 1982, estudiado por F. Manns, *Le récit de la Dormition de Marie (Vatican grec 1982). Contribution à l'étude des origines de l'exégèse chrétienne* (Jerusalén 1989) 201-224.

de María. Leucio habría conversado con los apóstoles, pero después de haberse vuelto herético[17]. Si esta noticia es correcta, el escrito debería remontarse al inicio del siglo II. Pero, obviamente, nos movemos en el campo de las hipótesis.

La investigación histórico-crítica más reciente es la de Stephen J. Shoemaker (2002), que intenta una clasificación de las fuentes antiguas hasta ahora conocidas sobre la dormición y asunción de María. Según esta investigación, encontramos un florecimiento de los apócrifos en torno al 500. No parece posible establecer una «genealogía» que indique una primera fuente de la que provengan las tradiciones siguientes[18]. Shoemaker identifica tres familias literarias mayores además de un par de narraciones «atípicas»[19]. Las primeras huellas se manifiestan en una familia de textos que se remonta al menos al siglo IV, quizá ya al siglo II[20]. Las otras tradiciones aparecen en el siglo V, sin depender de la familia literaria testimoniada con anterioridad. Shoemaker no está de acuerdo con Simon Mimoumi (París 1995), según el cual los testimonios sobre la asunción (glorificación de María con alma y cuerpo en el cielo) serían situados al final del desarrollo (mientras que sería anterior la dormición, según la cual el alma de María entra en el cielo, mientras el cuerpo se conserva en el paraíso)[21]. Como temas comunes en (casi) todas las fuentes son identificados: la muerte de María en Jerusalén; la implicación de, al menos, algunos apóstoles; la acogida del alma de María por parte de Jesucristo; el traslado de María con el cuerpo y/o con el alma al Paraíso; la hostilidad de los judíos respecto a la Madre de Dios[22].

Según Antoine Wenger (1955)[23], los apócrifos más difundidos sobre el Tránsito de María se remontan a una única fuente originaria, escrita en griego, de la que dependen un fragmento siríaco (siglo V) y una traducción latina (siglos V-VII). Según este texto (hipotético) los apóstoles, para asistir a la muerte de María, llegan por medio de una nube. En la partida de María, el alma es acogida por Jesús, que luego hace llevar el cuerpo de María al paraíso, donde se reúne con el alma. La partida tiene lugar en Jerusalén, pese al intento de los sumos sacerdotes de quemar el cadáver y de matar a los apóstoles. En cambio, el sumo sacerdote, a través de un milagro, habría hallado la fe, profesándola ante una gran multitud.

[17] Cf. PSEUDO-MELITONE, *De Transitu Virginis Mariae* 1 (PG 5,1231-32). Sobre Leucio véase ROSCHINI, *Maria Santissima,* o.c. III, 460-466; A. DI BERARDINO, «Leucio Carino», en ID. (ed.), *Nuovo dizionario...,* o.c., 2811.

[18] Shoemaker confirma sobre este punto la investigación de WENGER, *L'Assomption...,* o.c., 17.

[19] SHOEMAKER, *Ancient Traditions...,* o.c., 282.

[20] Ibíd., 285s. Esta tradición es llamada la de la «palma», entregada por un ángel a María antes de su dormición. Un texto típico es citado en ibíd., 290-350 *(Liber Requiei,* tomado de una fuente etíope); versión italiana menos precisa en M. ERBETTA, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento,* I (Casale Monferrato 1981) 421-456.

[21] Cf. MIMOUMI, *Dormition...,* o.c., con SHOEMAKER, *Ancient Traditions...,* o.c., 20-25 (y *passim).*

[22] Cf. SHOEMAKER, *Ancient Traditions...,* o.c., 2. Sobre el estudio de este autor, véase también la recensión de L. GAMBERO: *Marianum* 65 (2003) 261-277.

[23] WENGER, *L'Assomption...,* o.c., 66; véase también SÖLL, *Storia dei dogmi mariani,* o.c., § 8a; SHOEMAKER, *Ancient Traditions...,* o.c., 33.

Una narración por el estilo no podía no causar perplejidades y (al menos en Occidente) era más bien un obstáculo en el camino histórico del dogma. Sin embargo, los apócrifos eran acogidos por el pueblo, porque la referencia a la glorificación de María con alma y cuerpo correspondía a lo que se podía esperar respecto al fin terreno de la Madre de Dios.

## 4. El testimonio litúrgico[24]

Los apócrifos no son las únicas fuentes que testimonian la fe en la Asunción de María en la Iglesia antigua. Antes que nada tenemos la liturgia. La primera fiesta mariana, a partir del siglo IV, tenía un carácter más bien genérico. En Jerusalén estaba establecida el 15 de agosto y se llamaba «día de María *Theotokos*». Tal vez hacia el 500 esta fiesta era trasladada al santuario mariano de Getsemaní, donde se veneraba la tumba de la Virgen. Por esta razón la fiesta se transformó en fiesta de la Dormición *(koímesis)*, destinada a conmemorar especialmente la muerte de María. De Jerusalén la fiesta se difundió de tal manera que el emperador bizantino Mauricio (†602) la introdujo para todo el imperio. La fiesta de la *koímesis* (dormición) de María es interpretada también como *análepsis* (asunción) al cielo con alma y cuerpo[25].

## 5. La explicación teológica

Junto a esta formulación de la fiesta de la Dormición llegan las primeras afirmaciones teológicas que, en cuanto tales, no están necesariamente ligadas a los escritos apócrifos. Entre los primeros hay que indicar a Teotecno, obispo de Livias (una ciudad al lado izquierdo del Jordán) y (geográficamente cercano) al patriarca Modesto de Jerusalén. En una homilía pronunciada el 15 de agosto, hacia el 550 (de todos modos antes del 649)[26], Teotecno declara: «Festejamos la fiesta de las fiestas, la Asunción de la siempre virgen María». Más veces, el predicador declara que María fue asunta al cielo con alma y cuerpo. Hace referencia a relatos apócrifos, sin pararse en detalles, pero busca un razonamiento teológico, fundado sobre la dignidad de María como Madre de Dios y siempre virgen. «Convenía que su santísimo cuerpo, este cuerpo que ha llevado a Dios, cuerpo divinizado, incorruptible, iluminado por la luz divina y lleno de gloria, fuese transportado por los apóstoles, en compañía

[24] Cf. SARTOR, «Assunta...», a.c.

[25] La homilía de Teotecno de Livias (una ciudad en la ribera izquierda del Jordán frente a Jericó), hacia el 550, lleva el título *Análepsis tes hagías Theotókou* (Asunción de la santa Madre de Dios), mientras a finales del siglo VI, después de la introducción oficial de la fiesta para todo el imperio bizantino, la solemnidad recibe el nombre de «Dormición». Véase el texto crítico de Teotecno en WENGER, *L'Assomption...*, o.c., 271-291.

[26] Después de la invasión musulmana del 649, la ciudad de Livias ya no es mencionada como cátedra de un obispo.

de los ángeles, confiado por poco tiempo a la tierra y elevado al cielo en gloria, con el alma grata a Dios»[27].

En la bula de Pío XII es citada una homilía atribuida a Modesto de Jerusalén († h.634)[28]: «Como gloriosísima Madre de Cristo, nuestro Salvador y Dios, dador de la vida y de la inmortalidad, es por él vivificada, revestida de cuerpo en una eterna incorruptibilidad con él, que la resucitó del sepulcro y la elevó a sí, de modo solo por él conocido»[29].

Como no existen todavía homilías sobre la fiesta de la Dormición, Modesto quiere redactar su «pequeña obra». El argumento central a favor de la Asunción es el misterio de la maternidad divina y de la virginidad perpetua, vistas como fundamento del vínculo con Jesucristo. Es reafirmado el nexo entre Encarnación y Asunción: «Cristo Dios que ha asumido de esta siempre Virgen la carne con alma y espíritu por medio del Espíritu Santo, la llamó a sí y la revistió de la incorruptibilidad ligada al cuerpo y la glorificó sobre toda medida para que se convirtiese en heredera como su madre toda santa según la palabra del salmista: "A tu diestra una reina, enjoyada en oro de Ofir" (Sal 45,10)»[30].

Modesto indica que María habría muerto en Jerusalén sobre el monte Sión y sepultada por los apóstoles sobre el monte de los olivos. Pero en más ocasiones Modesto se distancia decididamente de la curiosidad de los apócrifos, repitiendo la fórmula «como solo Dios sabe»[31].

También Germán (patriarca) de Constantinopla (†733), citado por Pío XII[32], aporta testimonios importantes. Subraya la idea de la conveniencia (o bien «necesidad»): «Era de hecho imposible que la habitación de Dios, el templo vivo de la santísima divinidad del Unigénito se convirtiese en la tumba en botín de la muerte». «No era propio verdaderamente que tu cuerpo, receptáculo de Dios, fuese víctima de la corrupción mortífera»[33].

Como consecuencia de la Asunción al cielo, Germán recalca la mediación celestial de la Madre de Dios. La persona plenamente redimida puede desarrollar a pleno título su actividad mediadora.

Juan Damasceno (†759) «se distingue entre todos como testigo eximio de esta tradición, considerando la asunción corpórea de la excelsa Madre de Dios a la luz de sus otros privilegios [...]», señala Pío XII, citando el pasaje siguiente:

> Era necesario que aquella que en el parto había conservado íntegra su virginidad, conservase también sin ninguna corrupción su cuerpo tras la muerte. Era necesario que aquella que había llevado en su seno al

[27] *Panegyricus* 9 (ed. Wenger, 276), traducido en GALOT, *Maria. La donna...*, o.c., 306.

[28] El Papa no cita el nombre, porque es discutido si la homilía se remonta verdaderamente a Modesto o bien a otro autor hacia el fin del mismo siglo (Jugie quería situar la homilía en la lucha contra los monotelitas, una hipótesis no precisamente convincente). Mientras, la investigación tiende a atribuir tranquilamente la homilía a Modesto: SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, o.c., 196s; LOCHBRUNNER, «Modestus...», a.c., 495s. También el Vaticano II, LG 59, nota 184, indica el *Encomium* bajo la voz «Modesto». El texto se halla en PG 86,3277-3312.

[29] *Encomium in Dormitionem* 14 (EE 6, n.1952; PG 86,3312 B).

[30] Ibíd. 5 (PG 86,3289 C).

[31] Véase, por ejemplo, la cita en la *Munificentissimus Deus* (EE 6, n.1952).

[32] EE 6, n.1950; Cf. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, o.c., 212-214.

[33] *In dorm.* I; II (PG 98,345.357), traducido en SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, o.c., 212.

Creador hecho niño, habitase en los divinos tabernáculos. Era necesario que la esposa del Padre habitase en los tálamos celestiales. Era necesario que aquella que había visto a su Hijo en la cruz, recibiendo en el corazón aquella espada de dolor de la cual había sido inmune al darlo a luz, lo contemplase sentado a la derecha del Padre. Era necesario que la Madre de Dios poseyese lo que pertenece al Hijo y por todas las criaturas fuese honrada como Madre y Sierva de Dios[34].

La fiesta de la Asunción es todavía hoy la fiesta mariana más solemne en el Oriente cristiano[35]. El imperio bizantino introdujo el uso (en el siglo XIII-XIV) de festejar todo agosto como mes dedicado a la Virgen; es el último mes del año litúrgico bizantino, confirmando de este modo a María como icono escatológico de la Iglesia (por utilizar un término moderno)[36].

## IV. EL DESARROLLO EN OCCIDENTE

La fiesta del 15 de agosto se celebra en Roma aproximadamente a partir del 650 como «Dormición» y, hacia el 800, como «Asunción». El documento más antiguo para la fe de la Iglesia es el Sacramentario gregoriano, que se remonta, al menos, a la mitad del siglo VII: los textos indican claramente la Asunción corporal de María. El Sacramentario, procedente de Roma, influyó también en todo el reino de los francos. En el siglo IX (León IV, 847) la fiesta de la Asunción recibió una octava y después también una vigilia. En el Sacramentario del papa Adriano, que él mismo mandó a Carlomagno y que consiste en una edición desarrollada del Gregorianum, el 15 de agosto hallamos una oración señalada: «Digna de veneración es para nosotros, oh Señor, la festividad de este día, en el que la santa Madre de Dios sufrió la muerte temporal, pero no pudo ser humillada por los lazos de la muerte aquella que engendró a tu Hijo, nuestro Señor, encarnado de ella»[37].

El primer testimonio narrativo es el de Gregorio de Tours (†594), que se hace portavoz de un apócrifo sobre el Tránsito de María[38]. Pero Occidente era más reticente, a diferencia de Oriente, que consideraba el sepulcro vacío de María en Jerusalén como apoyo de la fe. El *Decretum Gelasianum* (DH 354), que consiste en una lista de libros canónicos (y apócrifos), señala un libro «que se llama Tránsito de santa María» entre los textos apócrifos (obviamente no gratos). Sin embargo los relatos apócrifos se difundían. Contra ellos se dirige, bajo el seudónimo de Jerónimo, el

[34] *Encomium in Dorm.* II,14 (EE 6, n.1951; PG 96,741 B).

[35] Esto vale de algún modo también para Occidente: la Asunción es la única solemnidad mariana con dos formularios para la Santa Misa (la vigilia y el día festivo mismo).

[36] Cf. SARTOR, «Assunta...», a.c., 179s.

[37] Citado por Pío XII (EE 6, n.1947). En el *Missale Romanum* de Pío V (1570) esta oración fue eliminada; en la nueva oración no se menciona la muerte de María. Cf. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, o.c., 322.

[38] GREGORIO DE TOURS, *De gloria beatorum martyrum* 4 (PL 71,708); cf. GAMBERO, *Maria nel pensiero...*, o.c., 398s.

teólogo carolingio Pascasio Radberto (†859)[39]. Su composición tuvo un gran éxito: fue acogido en el Breviario romano como lectura para la fiesta del 15 de agosto; solo Pío V en 1568 eliminó este texto del Breviario.

«Jerónimo» pone en guardia contra la lectura de un apócrifo sobre el Tránsito. Para la divina omnipotencia era posible asumir el cuerpo de María en la gloria celestial, pero la Sagrada Escritura no cuenta nada sobre ello. Pascasio Radberto confirma así una posición agnóstica respecto a la suerte del cuerpo de María. No obstante también él indica algunos motivos por un «piadoso deseo» a favor de la Asunción, entre los cuales la tumba vacía y la prioridad de María respecto a los santos partícipes de la resurrección (según Mt 27,52).

La influencia de «Jerónimo» fue después neutralizada por otro seudónimo, publicado bajo el nombre «Agustín» en el siglo X o (inicio) XI: *De Assumptione Beatae Mariae Virginis*[40]. Junto a la segunda homilía de Juan Damasceno sobre la Dormición este texto es el factor literario decisivo para la recepción occidental de la doctrina de la Asunción[41]. Prescinde totalmente de toda referencia apócrifa y aporta únicamente razones de conveniencia. El autor enumera 7 argumentos:

1) Para María no puede valer la sentencia penal que inflige la corrupción (Gén 3,19). La carne de Cristo, asumida de la carne de María, ha evadido la condición punitiva. El cuerpo de Jesús es la carne de María.
2) María no compartía la suerte de Eva en lo que atañe a los dolores del parto (Gén 3,16), sino que dio a luz a su Hijo permaneciendo virgen y sin dolores. Por tanto María podía sufrir la muerte, pero no podía ser retenida por los lazos de la muerte.
3) Si Jesús ha preservado a María de la pérdida de la virginidad, ¿por qué no habría debido preservarla también de la corrupción? Si en él la carne asunta de la madre ha subido al cielo, habría sido conveniente honrar también a la madre. Si Jesús rogó por sus discípulos para que estuviesen con él (Jn 17,24), cuanto más la madre de Dios debía estar próxima al Hijo.
4) María debe estar en el cielo no solo con el alma, sino también con el cuerpo.
5) La promesa «Donde estoy yo, allí estará también mi servidor» (Jn 12,26), vale de modo más fuerte para María, la que ha recibido más gracia que todos los otros hombres.
6) Como Cristo tiene el poder de no dejar perecer ni siquiera un cabello de nuestra cabeza, este poder se extiende también sobre la incolumidad del cuerpo y del alma de María.

[39] PSEUDO-GIROLAMO, *Ep. 9 ad Paulam et Eustochium* (PL 30,122-142; A. RIPBERGER, *Der Pseudo-Hierony- mus-Brief IX «Cogitis me»* [Friburgo 1962] 57-113). Cf. GAMBERO, *Maria nel pensiero dei teologi latini medievali*, o.c., 82-84.

[40] El texto se halla en PL 40,1141-1148; it. TMPM III, 827-838 = CALVO MORALEJO - S. CECCHIN (eds.), *L'Assunzione...*, o.c., 21-35. Sobre lo siguiente cf. RIEDL, «Die pseudoaugustinische...», a.c.

[41] Cf. RIEDL, ibíd., 103.

7) Quien no cree que Cristo ha obrado la Asunción corporal de María, debería decir el motivo por el cual esto no habría sido conveniente.

El Pseudo-Agustín muestra que es posible resolver el problema sin el apoyo de los apócrifos, sino por medio de la razón iluminada por la fe.

La escolástica seguía la línea indicada por el Pseudo-Agustín[42]. Tomás atestigua que este autor («Agustín») argumenta razonablemente *(rationabiliter)*[43]. El papa Alejandro III (†1181) profesa que María ha partido de aquí «sin corrupción»[44]. Es típica de la misma época la opinión de Pedro Damián (†1072): no osa definir esta verdad, pero afirma que es «piadoso» creer en la Asunción de María al cielo[45]. En el siglo XII no encontramos a nadie que haya negado la Asunción corporal de María, excepto alguna opinión que expresa una duda.

En el siglo XIII, en cambio, los grandes teólogos de la escolástica enseñan todos la verdad de la Asunción corpórea, sin tratarla en una *quaestio* aparte, y hacen lo mismo para el tema de la Inmaculada Concepción. La universidad de París censuró en 1497 la opinión de un teólogo que había afirmado que se podía negar la Asunción, dado que no era un dogma definido. Melchor Cano (siglo XVI) determinó la posición subrayando: no sería herético negar la Asunción corpórea, pero sí opuesto al consenso universal de la Iglesia; por esto sería impertinente y temerario[46].

Con el siglo XVI se visualiza un sentido más crítico respecto al valor de las fuentes históricas. En 1568 Pío V hace eliminar del Breviario romano las lecciones de «Jerónimo», reconocidas como falsas. Pedro Canisio puso los fundamentos de los trabajos sobre la historia del dogma mariano, también respecto a la Asunción. La definición de la Inmaculada Concepción en 1854 despertó el deseo de definir también la Asunción. Ya en el Concilio Vaticano I cerca de 200 obispos hicieron la petición de definir esta doctrina, y solo las circunstancias infelices impidieron la realización del proyecto (guerra entre Alemania y Francia, abreviación del Concilio). Un gran número de peticiones en este sentido llegó a la Santa Sede, sobre todo entre 1926 y 1946. Aumentó el número de los estudios especializados en la cuestión, y el terreno para la definición se encontró preparado[47].

[42] Cf. Söll, *Storia dei dogmi mariani*, o.c., 267-271; B. Kochaniewicz, «L'Assunzione di Maria in cielo nella riflessione teologica dei domenicani del XIII secolo», en Calvo Moralejo - S. Cecchin (eds.), *L'Assunzione...*, o.c., 529-583; S. Cecchin, «L'assunzione di Maria nella scuola mariologica francescana», en Calvo Moralejo - S. Cecchin (eds.), *L'Assunzione...*, o.c., 585-646 (585-629).

[43] *STh* III q.27 a.1.

[44] *Instructio fidei catholicae* (PL 207,1077).

[45] *De s. Joanne Apost.*, sermo 64 (PL 144,870).

[46] *De locis theologicis* XII,10.

[47] Cf. Söll, *Storia dei dogmi mariani*, o.c., 352-371. Sobre el movimiento para la proclamación dogmática, véase también A. Amato, «Come la Chiesa cattolica è giunta alla definizione dogmatica dell'Assunzione di Maria», en Calvo Moralejo - S. Cecchin (eds.), *L'Assunzione...*, o.c., 43-70; Cecchin, «L'assunzione..., a.c., 633-645; De Fiores, *Dizionario*, I (2006) 78-80.

## V. LA DEFINICIÓN DEL DOGMA

El 1 de mayo de 1946, Pío XII dirigió a todos los obispos católicos del mundo la pregunta oficial de si eran favorables a una definición de la «Asunción corporal de la Santísima Virgen como dogma de fe». Entre los 1.191 obispos, 1.169 asintieron sin reserva, mientras solo 22 expresaron dudas, de las cuales 16 únicamente a causa de la oportunidad. La mayor parte de las facultades de teología se solidarizaron con el episcopado a favor de la definición. La gente estaba preparada por la celebración milenaria de la fiesta de la Asunción. No obstante, la definición fue precedida por vivaces controversias, sobre todo por el modo de probar esta doctrina por medio de la Tradición.

La definición misma tuvo lugar el 1 de noviembre de 1950 en la basílica de San Pedro. La bula *Munificentissimus Deus* pronuncia el dogma con las siguientes palabras:

> Por tanto, después de elevar a Dios muchas y reiteradas preces e invocar la luz del Espíritu de la Verdad, para gloria de Dios omnipotente, que otorgó a la Virgen María su peculiar benevolencia; para honor de su Hijo, Rey inmortal de los siglos y vencedor del pecado y de la muerte; para acrecentar la gloria de esta misma augusta Madre y para gozo y alegría de toda la Iglesia, por la autoridad de Nuestro Señor Jesucristo, de los bienaventurados apóstoles Pedro y Pablo y Nuestra, pronunciamos, declaramos y definimos ser dogma por Dios revelado que la Inmaculada Madre de Dios, siempre Virgen María, cumplido el curso de su vida terrena, fue asunta en cuerpo y alma a la gloria celestial[48].

El acento se halla sobre la Asunción del cuerpo, porque la glorificación del alma de María nunca fue objeto de ninguna controversia.

Las argumentaciones contenidas en la bula no disponen de la garantía de la infalibilidad, pero requieren la atención como comentario auténtico a la definición. Como argumento sistemático a favor de la Asunción es puesto de relieve sobre todo el dogma de la Inmaculada Concepción. Luego son enumeradas las ocasiones más bien exteriores de la definición: las peticiones a la Santa Sede, las respuestas a la encuesta de 1946 y la convicción manifiesta de la Iglesia. Siguen los testimonios de la liturgia y las opiniones de los Padres, en particular Juan Damasceno, Germán de Constantinopla y (del modo descrito) Modesto de Jerusalén. La escolástica se compone de más autores: Amadeo de Lausana, Antonio de Padua, «Alberto Magno» (es decir, el «Mariale» de Pseudo-Alberto, como se descubrió en 1954), Tomás de Aquino, Buenaventura, Bernardino de Siena, Roberto Belarmino, Francisco de Sales, Pedro Canisio y Suárez. Después es confirmado que las reflexiones de los Padres y de los teólogos se sostienen sobre la Sagrada Escritura como último fundamento: la estrecha unión entre madre e Hijo, la idea de la nueva Eva sobre el fundamento del Protoevangelio. No se da una prueba escriturística ver-

[48] EE 6, n.1974; cf. DH 3903. El texto entero se halla también en CALVO MORALEJO - S. CECCHIN (eds.), *L'Assunzione...*, o.c., 1-20.

dadera, pero en las citas hay alusiones al Protoevangelio (Gén 3,15) y al saludo angélico (Lc 1,28). El Papa no indica la resurrección de los justos en Mt 27,52s. No se decide si María murió antes de la glorificación o no.

## VI. EL NEXO CON LOS OTROS DOGMAS MARIANOS[49]

Para una comprensión sistemática es necesario confrontar la Asunción con los otros tres (principales) dogmas marianos: la Inmaculada Concepción, la Maternidad divina y la Virginidad perpetua.

La Asunción aparece como la última consecuencia de la Inmaculada Concepción: en María resplandece el proyecto original de Dios para el hombre, el plan de poder llegar por el don de la gracia a la consumación de la gloria. El Protoevangelio y el saludo angélico son tratados como base escriturística para la Inmaculada Concepción como también para la Asunción. La oposición a Satanás comporta también la superación de la muerte, que entró en el mundo «por envidia del diablo» (Sáb 2,24).

La maternidad divina crea un lazo espiritual y corporal entre María y Cristo, un vínculo destinado a cumplirse en la glorificación final con alma y cuerpo. Ya desde el punto de vista «familiar» se puede preguntar, con Francisco de Sales: «¿Quién es el hijo que, si pudiese, no volvería a llamar a la vida a la propia madre y no la llevase tras la muerte consigo al paraíso?»[50].

Pero no se trata aquí solamente de un nexo familiar, sino de la cooperación con el plan de salvación por parte de la Madre de Dios, como recalca, por ejemplo, Roberto Belarmino:

> ¿Y quién podría creer que el arca de la santidad, el domicilio del Verbo, el templo del Espíritu Santo hubiese caído? Repugna a mi ánimo solo el pensar que aquella carne virginal que engendró a Dios, lo dio a luz, lo alimentó, lo llevó, fuese o bien reducida a cenizas o dada en pasto a los gusanos[51].

La maternidad divina está estrechamente ligada a la virginidad. Juan Damasceno, por ejemplo, subraya: «Era necesario que aquella que había conservado intacta su virginidad en el parto, viese conservado su cuerpo al amparo de toda corrupción, también después de su muerte»[52].

Además del vínculo con los dogmas marianos claramente establecidos, hay que pensar en el que se da con la mediación de María en Cristo, por tanto con su cooperación a la salvación. Lo hace, entre otros, Juan Pablo II en sus *Catequesis Marianas:*

[49] Véase, entre otros, ROSCHINI, *Maria Santissima,* o.c., III, 597-614; L. SCHEFFCZYK, «Il dogma dell'Assunzione corporea di Maria nell'insieme della fede», en ID. *Maria, crocevia...,* o.c., 117-133.

[50] FRANCISCO DE SALES, *Sermon autographe pour la fête de l'Assomption,* citado por Pío XII (EE 6, n.1965).

[51] ROBERTO BELARMINO, *Conciones habitae Lovanii,* concio 40: *De Assumptione B. Mariae Virginis,* citado por Pío XII (EE 6, n.1964).

[52] *Encomium in Dorm.* 2,14 (PG 96,741), traducido en GALOT, *Maria. La donna...,* o.c., 319.

Según algunos Padres de la Iglesia, otro argumento en que se funda el privilegio de la Asunción se deduce de la participación de María en la obra de la redención. San Juan Damasceno subraya la relación entre la participación en la Pasión y el destino glorioso: «Era necesario que aquella que había visto a su Hijo en la cruz y recibido en pleno corazón la espada del dolor [...] contemplara a ese Hijo suyo sentado a la diestra del Padre» (*Hom.* 2: PG 96, 741). A la luz del misterio pascual, de modo particularmente claro se ve la oportunidad de que, junto con el Hijo, también la Madre fuera glorificada después de la muerte[53].

## VII. EL SIGNIFICADO ANTROPOLÓGICO Y ESCATOLÓGICO

La Asunción de María al cielo lleva a una transfiguración o (en el caso de una precedente muerte) a la resurrección del cuerpo. De este modo es confirmado el valor del cuerpo humano, como afirma Pío XII: «mientras el materialismo y la corrupción de las costumbres derivada de él amenazan con sumergir toda virtud y hacer estrago de vidas humanas, suscitando guerras, póngase ante los ojos de todos de modo luminosísimo a qué excelso fin son destinados las almas y los cuerpos»[54].

La misma observación, hecha respecto al cuerpo humano en general, vale también para la dignidad de la mujer en particular. El ser mujer (y el ser varón) está destinado a permanecer también en la gloria celestial. Ya Bernardino de Siena, citado por Pío XII, observa que «es razonable y conveniente que se encuentren ya glorificados en el cielo el alma y el cuerpo, como del hombre, así también de la mujer»[55]. Este aprecio del cuerpo anima a comprometerse ya en la tierra, para que la dignidad del cuerpo humano como templo de Dios sea respetada.

La relevancia antropológica de la Asunción fue exaltada tras la definición del dogma, entre otros por el psicólogo suizo C. G. Jung (†1961), hijo de un pastor protestante y uno de los protagonistas principales de la «psicología de lo profundo». Sus teorías, de una fuerte connotación gnóstica, llevan consigo muchos elementos más bien problemáticos. No obstante esto, parece interesante señalar su intervención. Jung describe el dogma de la Asunción «en todos los aspectos conforme a las exigencias del tiempo». Sería nada menos que «el acontecimiento religioso más importante después de la Reforma». La definición papal dejaría al protestantismo en el ambiente de una «religión solo masculina, que no conoce ninguna representación metafísica de la mujer». La Iglesia católica, viendo la importancia de los arquetipos masculinos y femeninos, correspondería a la importancia mayor de la mujer en el tiempo moderno. Jung considera que el nuevo dogma debería llevar a una «cuaternidad», es decir, a exaltar a María como cuarta persona

[53] CM 55 (9-7-1997) n.3.

[54] EE 6, n. 1972.

[55] BERNARDINO DE SIENA, *In Assumptione B.M. Virginis*, sermo.2, traducido en EE 6, n.1963.

de la divinidad, una observación inadecuada: la Asunción no mira a María como «diosa», sino como vanguardia de la humanidad, como prototipo de la Iglesia[56].

El materialismo y la decadencia moral, indicados por Pío XII como factores actuales a los que se opone la Asunción de María, no han disminuido después de 1950. En los años que siguieron inmediatamente a la segunda guerra mundial con sus terribles consecuencias, el respeto por la vida era seguramente más fuerte que hoy. Entretanto el mismo respeto por la vida y el cuerpo humano ha descendido mucho más, si pensamos en la práctica universalmente difundida del aborto, en la pornografía y en ciertos usos de la «biotecnología».

La relevancia mayor del dogma no corresponde a un interés igual por parte de la teología después de 1950. Seguro: mucho trabajo se concentraba en el período anterior a la definición y encuentra con ella una cierta conclusión. Pero la falta de interés parece tener también otras razones[57]: la negación en ciertos ambientes de la resurrección corporal de Jesús, con la que se elimina la base para la Asunción; el miedo de causar molestia a los protestantes, por tanto un ecumenismo mal entendido; pero, sobre todo, la tesis de la resurrección universal en el momento de la muerte.

Este tema es estudiado sistemáticamente en el curso de escatología. Aquí podemos dedicarle solo un breve examen[58]. El Nuevo Testamento presupone una «escatología en dos fases», es decir, la situación después de la muerte personal y la de después de la Parusía. La resurrección de la carne está ligada a la Parusía y no a la hora de la muerte. De otro modo también Jesús habría resucitado ya en la cruz, dejando tras de sí el cadáver reducido después a polvo.

La teoría de la resurrección en el momento de la muerte viene de la teología protestante del siglo XX. Hallamos en primer lugar la teoría de la «muerte total» para subrayar que el hombre sería una nada ante Dios. Sobre todo Karl Barth (aun manteniendo esta teoría) añadió que el hombre, en el momento de la muerte, llegaría del tiempo a la eternidad y así inmediatamente de la muerte a la resurrección. En este caso tenemos una «escatología de una fase». No existe un intermedio entre muerte y resurrección. Los eventos escatológicos no cambian este mundo, sino que ocurren sobre él.

Estas tesis influyeron también en la teología católica. Karl Rahner pensaba que todos los hombres resucitarían en el momento de la muerte[59].

56 Cf. A. MORENO - R. SCHENK, «Jung», en ML 3 (1991) 461-465.

57 Cf. ZIEGENAUS, *Maria in der...*, o.c., 318.

58 Óptimo material en español es C. POZO, *Teología del más allá* (BAC, Madrid $^{2}$1981, $^{3}$2012). Para una comparación de la discusión escatológica con el dogma de la Asunción, véase, entre otros, ZIEGENAUS, *Maria in der...*, o.c., 318-324; C. POZO, «Maria Assunta partecipe alla risurrezione di Cristo: dalla Kenosi alla gloria», en CALVO MORALEJO - S. CECCHIN (eds.), *L'Assunzione...*, o.c., 247-261; S. M. PERRELLA, «L'Assunzione di Maria nella teologia post-conciliare», en CALVO MORALEJO - S. CECCHIN (eds.), *L'Assunzione...*, o.c., 71-167 = PERRELLA, *La Madre di Gesù...*, o.c., 297-406; BASTERO DE ELEIZALDE, *Virgen singular...*, o.c., 179-205.

59 Al comienzo de sus afirmaciones en relación (en 1951), sin embargo, afirmaba solo que muchos habrían ya resucitado, como demostraría Mt 27,52s: K. RAHNER, «Zum

Por esta razón, la asunción corporal de María no tiene nada de particular, es algo obvio para todos[60]. De este modo no causaría molestias en el diálogo con los protestantes.

Filosóficamente, la teoría de la resurrección en el momento de la muerte se apoya en la tesis de Durando (siglo XIII), según el cual no es necesaria ninguna continuidad entre el cuerpo terreno y el cuerpo resucitado, porque la identidad del sujeto es dada solo por el alma como *forma corporis*. El alma podría formarse un cuerpo nuevo de una materia cualquiera.

El modelo de Durando no atañe a la resurrección de Cristo, sino a la futura de los fieles. Puede explicar la continuidad entre sujeto terreno y resucitado. Pero el modelo es, por lo menos, limitado por la convicción de que la resurrección futura no pasará junto a los restos mortales ahora existentes, en particular a las reliquias de los santos. Además no corresponde al dogma pensar que el cuerpo de María se haya convertido en presa de la corrupción. La Asunción de María no se explica por hechos obvios para todos los cristianos, sino por privilegios propios de ella, como la maternidad divina, la virginidad y sobre todo la Inmaculada Concepción. En el cuerpo resucitado de María resplandece la esperanza también para nosotros, pero nosotros no nos hallamos en el mismo nivel y esperamos la resurrección cuando Cristo vuelva.

Pablo VI, en el «Credo del pueblo de Dios», de 1968, afirma que María «hecha semejante a su Hijo, que resucitó de los muertos, recibió anticipadamente la suerte de todos los justos»[61]. Un documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe de 1979 sobre algunas preguntas concernientes a la escatología subraya la fe de la Iglesia en el intermedio entre muerte y resurrección. Respecto a la Asunción de María se recalca:

> La Iglesia en su enseñanza acerca del destino del hombre tras la muerte, excluye cualquier interpretación que lleve a vaciar de sentido la asunción de María virgen en cuanto a lo que le es concerniente de modo único, en el sentido de que la glorificación corpórea de la Virgen anticipa aquella glorificación que está destinada a todos los otros elegidos[62].

En la Asunción de María resplandece ya ahora la gloria que será comunicada a todos los fieles redimidos al final del tiempo terreno[63].

Sinn des Assumpta-Dogmas», en ID., *Schriften zur Theologie*, II (Einsiedeln etc. 1962) 239-252 (primero en *Schweizer Rundschau*, 1951); trad. it.: *Sul significato del dogma dell'assunzione*, en ID., *Saggi di cristologia e di mariologia* (Roma 1965) 457-478. Este argumento fue sostenido a partir de 1951 por Otto Karrer, según el cual una «vanguardia de los santos» habría ya resucitado. Así se preparaba la negación de la Asunción de María como privilegio. Cf. ZIEGENAUS, *Maria in der...*, o.c., 319-322.

[60] K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens* (Friburgo 1976) 375: «eine durchaus gemeinchristliche Selbstverstandlichkeit» (trad. it.: *Corso fondamentale della fede* [Cinisello Balsamo 1990] 493: «una evidencia común a toda la cristiandad»).

[61] N.15 (COLLANTES 0.535, p.977).

[62] COLLANTES 0.069, p.953; cf. DH 4656.

[63] Véase también CM 54 (2-7-1997) n.1.

## VIII. LA DISCUSIÓN ENTRE MORTALISTAS E INMORTALISTAS[64]

El dogma de 1950 no resuelve la cuestión de si María murió o no. La discusión es más bien reciente, de los años antes de la definición de la Asunción. En los tiempos pasados, habitualmente se presuponía la muerte de María[65]. Los «inmortalistas», en cambio (en particular Martin Jugie, G.M. Roschini y Tibor Gallus), afirman: en María se muestra lo que habría sucedido si Eva no hubiese pecado, es decir, la transfiguración («re»-surrección sin muerte). Pablo espera esta suerte para aquellos que vivan todavía cuando llegue el último juicio (1 Cor 15,51s: «No moriremos todos, mas todos seremos transformados. En un instante, en un pestañear de ojos, al toque de la trompeta final [...]»; cf. 1 Tes 4,17; 2 Cor 5,2-4). De esta manera, María anticiparía la inmortalidad de la Iglesia. «María, revistiendo la inmortalidad sin despojarse del cuerpo mortal, será más perfectamente el icono escatológico de la Iglesia incorruptible»[66].

La primera opinión sobre la cuestión la tiene Epifanio (siglo IV): no se sabe si María ha muerto o permanecido inmortal[67]. El primer testimonio a favor de la inmortalidad es de Timoteo de Jerusalén, probablemente del siglo VII (según Jugie del siglo IV): respondiendo a la tesis de que María ha muerto mártir como consecuencia de la profecía de Simeón sobre la espada (Lc 2,35), el predicador recalca que la «espada» atraviesa el cuerpo y no divide el alma: «Por eso la Virgen ha permanecido inmortal hasta hoy, porque aquel que habitó en ella la trasladó a los lugares de la ascensión», al Paraíso celestial[68].

Los apócrifos, en cambio, en sus relatos hablan de la muerte y sepultura antes de la glorificación. También algunos testimonios litúrgicos mencionan la muerte, como muchos teólogos, aunque excluyendo la corrupción del cuerpo. Si bien hablan de la muerte, de hecho la partida

[64] Cf. BRINKTRINE, *Die Lehre...*, o.c., 72-75; ROSCHINI, *La Madonna...*, o.c., III, 253-295; ÍD., *Maria Santissima,* o.c., 624-632 (bibliografía); LAURENTIN, *Breve trattato...*, o.c., 302-310; J. FINKENZELLER, «Tod Mariens», en ML 6 (1994) 436-438; O'CARROLL, *Theotokos,* o.c., 117s; GALOT, *Maria. La donna...*, o.c., 324-336; PERRELLA, *La Madre di Gesù...*, o.c., 376-382.

[65] Cf. GALOT, *Maria. La donna...*, o.c., 326s.

[66] LAURENTIN, *Breve trattato...*, o.c., 305. Entre los partidarios de una partida de la Bienaventurada Virgen sin muerte, véase JUGIE, «Assomption...», a.c., 623-625, 652; T. GALLUS, *La Vergine immortale* (Roma 1949); ÍD., «Perché la Madonna non poteva morire»: *Palestra del Clero* 34 (1955) 841-847; ROSCHINI, *La Madonna...*, o.c., III, 253-295; ÍD., *Maria Santissima,* o.c., 453s (una posición más matizada: el tránsito en un éxtasis de amor que se asemeja a la muerte, aunque sin ser una muerte verdadera, una posición quizá influenciada por las visiones de María Valtorta: cf. G. M. ROSCHINI, *La Madonna negli scritti di Maria Valtorta* [Isola del Liri ²1986] cap. III,3,3); M. FORDERER, *Königin ohne Tod in den Himmel aufgenommen* (Stein am Rhein 1988).

[67] Véase supra, 182.

[68] TIMOTEO DE JERUSALÉN, *In Symeonem* (PG 86,245 B-C). Sobre Timoteo de Jerusalén véase JUGIE, *La mort et l'assomption...*, o.c., 70-76.507-510; ROSCHINI, *Maria Santissima,* o.c., III, 470s; O'CARROLL, *Theotokos,* o.c., 388; A. DI BERARDINO (ed.), *Patrologia,* V (Génova 2000) 318s; GALOT, *Maria. La donna...*, o.c., 326; G. RÖWEKAMP, «Timoteo di Gerusalemme», en S. DÖPP - W. GEERLINGS (eds.), *Dizionario di letteratura cristiana antica* (Roma 2006).

es vista como «dormición» *(koímesis)*[69]. En todo caso las tradiciones sobre la Asunción de María y sobre la muerte no se encuentran al mismo nivel: todas las apariencias «conducen de modo convergente y sin restricción al hecho de la glorificación corporal de la Santa Virgen, las apariencias a favor de la muerte son al mismo tiempo menos numerosas y obstaculizadas por otras»[70].

La argumentación de los inmortalistas recalca (justamente) que la muerte corpórea no era necesaria para María. La muerte, de por sí, es un hecho natural (cf. Gén 3,19: «polvo eres y al polvo volverás»), pero en el orden salvífico es una consecuencia del pecado original, del cual la Madre del Señor estaba libre, un hecho todavía no esclarecido durante muchos siglos. «María ha sufrido las penas de procedencia externa (persecuciones, maldad y perversiones de los hombres, pruebas ligadas a la complejidad y al desorden de este mundo), pero no aquellas que proceden del interior, es decir, las que derivan para cada hombre de la degradación de la propia naturaleza»[71]. Los mortalistas, en cambio, indican que la muerte de María implica la imitación de Cristo, muerto y luego resucitado. Habría sido conveniente, por tanto, sufrir la muerte. Los inmortalistas responden que María estaba ya ligada con mucho dolor a la muerte de Cristo bajo la cruz; de este modo no era conveniente que fuera sometida a la muerte una segunda vez (Tibor Gallus). Además María puede ser vista como anticipación de la Iglesia, que no muere en el momento de la Parusía; este hecho depende de la muerte de Cristo, sin requerir la propia muerte corporal.

El primer Papa en plantear la controversia fue Juan Pablo II en una catequesis que forma parte del magisterio ordinario, sin intención de concluir definitivamente la discusión teológica todavía en curso. En su discurso sobre la «Dormición de la Madre de Dios» (25 de junio de 1997), el Sumo Pontífice dice que la opinión de algunos teólogos que sostienen la exención de María de la muerte aparece solo en el siglo XVII, «mientras que, en realidad, existe una tradición común que ve en la muerte de María su introducción en la gloria celestial». «Dado que Cristo murió, sería difícil sostener lo contrario por lo que se refiere a su Madre. En este sentido razonaron los Padres de la Iglesia, que no tuvieron dudas al respecto». Ciertamente María está libre de la muerte en cuanto castigo del pecado original. «La Madre no es superior al Hijo, que aceptó la muerte, dándole nuevo significado y transformándola en instrumento de salvación».

Como motivo de la muerte, el Papa pone de relieve la cooperación a la redención. «María [...] pudo compartir el sufrimiento y la muerte con vistas a la redención de la humanidad [...] Para participar en la resurrección de Cristo, María debía compartir, ante todo, la muerte». Otro motivo, también tomado de la mediación materna, es el pensamiento de que, gracias a la experiencia de la muerte, María «es capaz de ejercer con más eficacia su maternidad espiritual con respecto a quienes llegan a la hora suprema de la vida».

[69] Véanse las referencias a varias liturgias antiguas en BRINKTRINE, *Die Lehre...*, o.c., 73s.
[70] LAURENTIN, *Breve trattato...*, o.c., 304.
[71] Ibíd., 306.

Por lo que respecta a la modalidad de la Dormición, el Papa cita una propuesta de san Francisco de Sales[72]. Él «considera que la muerte de María se produjo como efecto de un ímpetu de amor. Habla de una muerte "en el amor, a causa del amor y por amor" [...]»[73].

En la mariología prevalece el número de «mortalistas», pero el problema permanece abierto. René Laurentin, aunque simpatizando más bien con la posición inmortalista, concluye su exposición de esta manera: «se tiene el derecho a pensar, con Epifanio, que el fin de María sea un misterio, escondido en Dios, y que tengamos que resignarnos a ignorar aquí abajo»[74].

## IX. EL DOGMA EN EL CONTEXTO ECUMÉNICO

### 1. En el diálogo con las iglesias separadas de Oriente

La convicción de la asunción corporal de María al cielo es compartida por la Iglesia ortodoxa[75]. En efecto, este dogma de fe se ha manifestado por primera vez en Oriente. No obstante esto, hallamos la crítica de diversos teólogos ortodoxos con respecto al dogma de la Asunción proclamado en 1950. La oposición versa sobre todo contra la autoridad papal que definió el dogma. De este modo, se acepta la fe en la doctrina, pero no la manera de proponer el contenido[76]. A veces, sin

[72] FRANCISCO DE SALES, *Tratado del amor de Dios*, libro VII, cap. 13s.

[73] CM 53 (25-6-1997). Véase la semejanza muy fuerte con GALOT, *María. La donna...*, o.c., 324-335. Reconducir el origen de la tesis inmortalista solo al siglo XVII, de todas formas, parece olvidar el testimonio de Timoteo de Jerusalén de la época patrística. Sobre la catequesis del Papa, cf. también PERRELLA, «L'Assunzione di Maria...», a.c., 139-145 = *La Madre di Gesù...*, o.c., 376-382; ÍD., *Ecco tua Madre...*, o.c., 257-260.

[74] LAURENTIN, *Breve trattato...*, o.c., 310. Una posición intermedia entre mortalistas e inmortalistas, similar a lo referido en las palabras de Francisco de Sales, aparece en las visiones de María Valtorta, cuya publicación no fue del agrado del Santo Oficio y que plantean todavía más problemas hermenéuticos que los de Anna Katherina Emmerick (indicados supra, 183-184, nt. 13). La vidente habla de una «muerte» de María, pero de una muerte «impropiamente dicha» porque «fue un rapto en Dios» *(Poema del Dio-uomo*, vol. X, 352). Es decir, el alma de María habría tenido un éxtasis que la habría separado por un cierto tiempo del cuerpo, pero después habría vuelto y entrado con alma y cuerpo en la gloria de Dios. Valtorta habla de una «muerte» en Jerusalén. En todo caso estas visiones no son protocolos históricos, aunque puedan contener referencias históricas no provenientes del estudio. Aquí se abre un campo de investigación todavía no realmente iniciado. Cf. ROSCHINI, *La Madonna negli scritti di Maria Valtorta*, o.c.; A. WINTER, «Das Werk der Maria Valtorta. Ein beliebtes Skandalon?» en ZIEGENAUS, *Volksfrömmigkeit...*, o.c., 163-190; E. PISANI, *Pro e contro Maria Valtorta* (Isola del Liri [4]2005). Otro testimonio visionario, en este caso de una venerable, es de María Ágreda: G. CALVO, «La morte della Vergine in M. Ágreda (1602-1665), en CALVO MORALEJO - S. CECCHIN (eds.), *L'Assunzione...*, o.c., 647-665.

[75] Esto vale también para las iglesias separadas después del concilio de Éfeso (nestorianos) y Calcedonia (monofisitas). Cf. W. DE VRIES, «Die getrennten Kirchen des Ostens», en K. ALGERMISSEN, *Konfessionskunde* (Paderborn 1968) 79-278, *passim;* E. M. TONIOLO, «Maria nelle chiese orientali», en FARRUGIA (ed.), *Dizionario enciclopedico dell'Oriente cristiano*, o.c., 469-475.

[76] Parece típica la actitud del teólogo rumano I. IONASCU, «L'assunzione nell'Oriente ortodosso», en CALVO MORALEJO - S. CECCHIN (eds.), *L'Assunzione...*, o.c., 439-444. Según

embargo, la crítica va más allá. No faltan interpretaciones que subrayan el hecho de que, en la Asunción corporal de María al cielo, se podría ver un hiperbolismo poético de la Liturgia oriental[77]. En ámbito ortodoxo, después de la proclamación del dogma, se dieron dos posiciones: por una parte la oposición al Papa acercaba a los teólogos al protestantismo (sobre todo por parte de algunas voces griegas, como J. N. Karmiris), por otra parte no faltaban opiniones que recalcaban la correspondencia con la fe católica (por ejemplo, J. Meyendorff). Si miramos los escritos de profesión de la Iglesia ortodoxa, la Asunción es catalogada entre los datos seguros («Confesión Ortodoxa» de Pedro Moghila, «Confesión» de Dositeo y por fin, la de Cyrillus Lukaris, patriarca de Constantinopla, depuesto bajo la acusación de ser calvinista)[78]. Esta convicción corresponde ciertamente a la fe de la gente que participa en la Divina Liturgia, pero por desgracia no siempre a la doctrina de los teólogos.

## 2. El diálogo ecuménico con las comunidades eclesiales provenientes de la Reforma

Una divergencia casi total separa, en cambio, el dogma católico del protestantismo[79]. Al principio, los reformadores compartían todavía más o menos la fe en la glorificación también corporal de la Madre de Dios. Lutero, por ejemplo, hace una predicación en la fiesta de la Asunción en 1522, y Bullinger (1590[80]) aporta varios motivos teológicos a favor de la Asunción corporal de María a la gloria celestial. Pero el principio de la *sola Scriptura* se convierte también en este caso en unas tijeras que eliminan la fe en la Asunción. Ya Lutero quitó la fiesta de la Asunción, sustituyéndola por la fiesta de la Visitación, de contenido explícitamente bíblico.

Con ocasión del dogma de 1950 hallamos numerosos posicionamientos claramente negativos. Se dice que esta doctrina no existe en la Biblia,

este autor existen dos dificultades: la formulación dogmática por parte del Papa sin pedir el consenso de los patriarcas ortodoxos y el estatuto de la doctrina como dogma («una verdad de fe que la Iglesia siempre ha testimoniado, pero no puede ser considerado un dogma», o.c., 443. La poca claridad sobre este punto se manifiesta en la opción de convocar «una comisión mixta que establezca una definición de lo que representa un dogma en la Iglesia: ibíd.).

[77] Cf. K. F. FELMY, *Orthodoxe Theologie* (Darmstadt 1990) 84, o el extraño artículo de K. B. KALLINIKOS, «Koimesis», en ML 3 (1991) 598s. Según este autor también la Iglesia católica hasta 1950 (como la teología ortodoxa) habría considerado la Asunción un simple simbolismo, no para ser interpretado literalmente; tomarlo como acontecimiento, correspondería a la comprensión de la gente simple y a la piedad popular.

[78] Cf. K. ALGERMISSEN, *Konfessionskunde* (Celle 1957) 485s.

[79] Cf. H. CHAVANNES, «Die Protestanten und die Lehre von Marias Aufnahme in den Himmel», en ROVIRA (ed.), *Die sonnenbekleidete Frau...*, o.c., 59-71; H. BÜRKLE, «Himmelfahrt Mariae II. Prot. Theol.», en ML 3 (1991) 199-202; DITTRICH, «Protestantische...», a.c., 312-314; GRUPPO DI DOMBES, *Maria...*, o.c., n.252-265, 325s; *Communio sanctorum* (2000) n.260s, 265 (véase supra, 168); R. BERTALOT, «Posizione del gruppo di Dombes riguardo al dogma dell'assunzione di Maria», en CALVO MORALEJO - S. CECCHIN (eds.), *L'Assunzione...*, o.c., 433-437; PERRELLA, «Non temere di prendere con te Maria»..., o.c., 150-171; BRUNI, *Mariologia ecumenica*, o.c., 501-534 (su Dombes)..

[80] Sucesor de Zwinglio en Zúrich.

sino que se remonta a tradiciones problemáticas (apócrifos). Según la facultad teológica de Heidelberg, la Iglesia católica habría dogmatizado un mito, falto de fundamento histórico. Por esta razón, los «obispos» protestantes de Alemania declararon que así se habrían eliminado los presupuestos para continuar el proceso ecuménico. La Asunción de María sería un paralelismo equivocado con Cristo, que la pondría fuera de la Iglesia.

Luego encontramos el reproche opuesto, que la definición sería una autoglorificación de la Iglesia católica en la persona de María. Además se eliminaría la tensión escatológica, situando en el presente una realidad que se debe esperar solo para el futuro. Algunas opiniones hablaban incluso de idolatría, de un pecado contra el primer mandamiento. Los católicos cometerían el mismo error que los israelitas, criticados por Jeremías, que adoraban en Astarté a una «Reina del cielo» (Jer 7,18; 44,17).

Sin embargo, hay algunas voces (por desgracia no precisamente representativas) que invitan a la comprensión del dogma. Se señala que ya el término *assumptio* subraya el evento de gracia, a diferencia del término usado para Jesucristo, *Ascensio* (el Hijo de Dios asciende mediante la propia fuerza divina, mientras que María, siendo criatura, es asunta). La Asunción de María subraya la dignidad del cuerpo humano y la importancia de la resurrección que se espera al final de los tiempos, un mensaje muy relevante en nuestro mundo secularizado (Stephen Benko, 1968). Algunos teólogos confirmaban incluso el consenso con la fe en la Asunción corporal de María, como Max Lackmann (1968), Ulrich Wickert (a partir de 1979) y Henry Chavannes (Suiza de lengua franco-provenzal, 1986), que subraya: es importante abrir también a los protestantes el tesoro inmenso de la doctrina y devoción marianas.

La crítica tal vez más profunda (según Horst Bürkle) sea la del teólogo sistemático Gerhard Ebeling (1950). Según este autor la fe en la Asunción está ya implícita en la definición de la *Theotokos* en el concilio de Éfeso en el 431, por el hecho de que, con este título, es indicado claramente un papel excepcional de María en la historia de la salvación. Como nueva Eva, junto al nuevo Adán, María es la personificación de la Iglesia, que se entiende como mediadora de todas las gracias. El dogma mariano fija la estructura fundamental del catolicismo, la unidad entre naturaleza y gracia.

De hecho, también en este caso, llegamos a la importancia de la cooperación humana en la obra de salvación, negada por el principio protestante de la *sola gratia*. La Asunción es un acontecimiento de gracia, pero corresponde a la dignidad de Madre de Dios y esto lleva consigo una cooperación activa en la salvación.

Por lo que respecta a la comunidad anglicana, se considera la Declaración conjunta sobre María del 2004 entre teólogos anglicanos y romano-católicos: los anglicanos representantes en aquella comisión oficial reconocen que Dios ha asunto la persona de María a la gloria celestial, si bien esta toma de posición no tiene ningún carácter vinculante[81].

[81] Cf. Declaración de Seattle = ARCIC, *Mary: Grace and Hope in Christ*, n. 58 (véase ya supra, 102). Cf. ya algún año antes J. Boarman, «Prospettive anglicane sulla Madre di Gesù Assunta in cielo», en Calvo Moralejo - S. Cecchin (eds.), *L'Assunzione...*, o.c., 445-448.

## X. LA REALEZA DE MARÍA

### BIBLIOGRAFÍA

Pío XII, Encíclica *Ad caeli Reginam,* 1954 (EE 6, n.1122-1171); JUAN PABLO II, RM 41; CM (23-7-1997) («La Reina del universo»).

AA.VV., *La Realeza de María* (Estudios Marianos 17; Valencia 1956); AUER, J., *Gesù il Salvatore* (Asís 1993) § 15; BASTERO DE ELEIZALDE, J. L., *María, Madre del Redentor* (Pamplona ²2004) 268-276; CANTERA, S., «Pio XI y la dimensión social de la realeza mariana»: *Scripta de María* II/6 (2009) 101-130; DE FIORES, S. - ZAMBERLAN, N., «Regina», en *Mar* (2009) 1022-1034; FASTENRATH, E., «Königtum Mariens», en ML 3 (1991) 589-593; GASPARI, S., «Maria Regina coronata di gloria. Significato teologico-liturgico», en C. CARVELLO - S. DE FIORES (eds.), *Maria icona viva della Chiesa futura* (Roma 1998) 251-292; GHERARDINI, B., *La Madre* (Frigento 1989) 325-344; ÍD., *Sta la regina alla tua destra. Saggio storico-teologico sulla Regalità di Maria* (Roma 2002); HAFFNER, P., *The Mystery of Mary* (Leominster R.U. - Chicago 2004) 229-232; MALEK, P., *La regalità di Maria nelle odierne celebrazioni eucharistiche. Analisi dogmatico-liturgica degli appropriati formulari liturgici del Rito romano* (CdM 13) (Lugano-Gavirate, Varese 2015); MANOIR, H. DU, «La royauté de Marie. État de la question depuis l'encyclique "Ad caeli reginam"», en PAMI (ed.), *Mater et Ecclesia,* V (1959) 1-37; O'CARROLL, M., *Theotokos* (Eugene OR 2000) 301s; ROSCHINI, G. M., «Royauté de Marie», en DU MANOIR, *Maria,* o.c. I, 603-618; ÍD., «Breve commento all'enciclica "Ad coeli reginam"»: *Marianum* 16 (1954) 409-432; ÍD., *La Madonna: secondo la fede e la teologia,* II (Roma 1953) 499-519; ÍD., *Dizionario* (1961) 426-439; ÍD., *Maria Santissima nella storia della salvezza,* II (Isola del Liri 1969) 345-515; SARTOR, D. - SERRA, A. - DE FIORES, S., «Regina», en NDM (1985) 1189-1206; SCHMIDT, F. M., «Realeza universal de María», en CAROL, *Mariología* (Madrid 1964) 867-920; SÖLL, G., *Storia dei dogmi mariani* (Roma 1981) 383-386.

### 1. El vínculo con la Asunción

La Asunción a la gloria celestial pone a María al lado de Cristo, Rey del universo. Para ilustrar este hecho era usado a menudo el Salmo 45 (44), visto como salmo mesiánico ya en el judaísmo: a la derecha del Rey está la «reina en oro de Ofir» (Sal 45,10). La glorificación plena habilita para el cometido de la intercesión por el mundo. Por esta razón Pío XII, cuatro años después de la definición de la Asunción y al final del año mariano de 1954 (en el centenario del dogma de la Inmaculada Concepción) introdujo la fiesta de la «bienaventurada María Virgen Reina», colocándola el 31 de mayo[82]. Esta última ocupa el lugar de la fiesta de María «Mediadora de todas las gracias», introducida en 1921 en muchas diócesis después de la oportuna petición del cardenal belga Mercier y luego trasladada a otras fechas (8 de mayo o bien, en Bélgica, el 31 de agosto)[83].

[82] Una fiesta de María Reina en la misma fecha se celebraba ya desde 1870 en España y en muchas diócesis de América Latina: GASPARI, «Maria Regina...», a.c., 254.

[83] Cf. HAUKE, *Maria, «Mediatrice di tutte le grazie». La mediazione universale di Maria nell'opera teologica e pastorale del Cardinale Mercier* (Collana di Mariologia, 6;

La nueva fiesta de María Reina fue favorecida por un movimiento, surgido en Roma en 1933, con un numerosísimo apoyo popular[84]. Hay que señalar que en 1925 el papa Pío XI había instituido la fiesta de Cristo Rey del universo[85]. El nuevo calendario, introducido en 1968 por Pablo VI, para celebrar a María Reina, ha elegido el día octavario de la Asunción, por tanto, el 22 de agosto. Además, ha sido establecido que esta fiesta sea celebrada con el grado de «memoria». Esta memoria es reciente, pero su contenido es antiguo.

## 2. Base bíblica

Al entero pueblo de Dios le es dada ya una participación en el oficio real de Cristo (véase «el sacerdocio real» en 1 Pe 2,9; Ap 5,9-10). El carácter indeleble del Bautismo y de la Confirmación conforma con Cristo Rey del universo, vencedor del poder de Satanás, del pecado y de la muerte. Según el «Pastor» de Hermas (siglo II), sobre la cabeza del bautizado era puesta una corona[86]. Este uso se incorporaba sobre todo en las liturgias orientales. Todavía hoy (excepto el rito bizantino) los varios rituales de Oriente prevén poner sobre la frente del confirmado una banda en forma de corona adornada[87].

La corona, según la simbología bíblica, tiene todavía otro significado: la remuneración escatológica por el trabajo fiel desarrollado sobre la tierra (por ejemplo 2 Tes 2,19; 1 Cor 9,25). También la realeza de María contiene, por tanto, este doble significado: dignidad y recompensa. Estos dos elementos se observan en la *Lumen gentium*, que declara:

María «fue asunta en cuerpo y alma a la gloria celestial y fue ensalzada por el Señor como Reina universal con el fin de que se asemejase de forma más plena a su Hijo, Señor de señores (cf. Ap 19,16) y vencedor del pecado y de la muerte» (LG 59).

El punto de partida en la Escritura para la realeza de María son los textos que ponen a la Madre de Dios en relación con el señorío de Jesucristo. Esto sucede en particular en la historia de la infancia según Mateo, cuando en la figura de María se transparenta el papel de la madre del rey en la dinastía davídica, de la *gebirah* (por ejemplo en la adoración de los magos)[88]. Su poder consiste, entre otras cosas, en la intercesión (cf. la súplica de Betsabé en 1 Re 2,12-20). Mientras que la referencia a la Reina-Madre parece implícita en el evangelio de Mateo, la acogida de a figura de la Reina-Esposa (como en el Salmo 45 y en el personaje de Ester) para la veneración de María se presenta más

Lugano 2005) 67-72.

[84] Cf. ROSCHINI, *Maria Santissima*, o.c. II, 482s, que ve el inicio del «movimiento real-mariano» ya en la aparición de la Virgen a santa Catalina Labouré el 27-11-1830 (o.c., 478).

[85] Cf. SARTOR - A. SERRA - S. DE FIORES, «Regina», a.c., 1202s.

[86] *Sim.* 8,2,1-2 (SCh 53[bis],262-264).

[87] Cf. GASPARI, «Maria Regina...», a.c., 255.

[88] Cf. SARTOR - A. SERRA - S. DE FIORES, «Regina», a.c., 1191-1193; GHERARDINI, *Sta la regina...*, o.c., 47-66; véase también supra, 30-31.

tarde en la liturgia[89]. Así como el Protoevangelio (Gén 3,15) asocia a la Madre del Mesías a la victoria del Salvador sobre la serpiente, también este texto es una referencia básica para la realeza de María[90].

En el evangelio de Lucas, Gabriel declara: el hijo de María «será llamado Hijo del Altísimo, y el Señor Dios le dará el trono de David, su padre; reinará sobre la casa de Jacob por los siglos y su reino no tendrá fin» (Lc 1,32s). E Isabel llama a María «bendita entre las mujeres», porque es la «madre del Señor» (Lc 1,43), del *Kyrios*.

## 3. Desarrollo histórico

Atribuir a María el título de «reina» presupone la conciencia de su papel de mediación celestial. El primer testimonio se halla, como parece, en el ambiente siríaco, en los escritos de san Efrén (siglo IV):

> Manténgame el cielo con su abrazo, porque se me debe más honor que a él; pues el cielo fue tan solo tu trono, pero no tu madre. ¡Cuánto más no habrá de honrarse y venerarse a la Madre del Rey que a su trono! [...] virgen augusta y dueña, Reina, Señora, protégeme bajo tus alas, guárdame, para que no se glorie contra mí Satanás, que siembra ruinas, ni triunfe contra mí el malvado enemigo[91].

A partir de esta época se vuelve frecuente llamar a María reina, dueña, señora, dominadora, etc. Un sinónimo particularmente significativo para el término «reina» es «Señora» (*domina* en latín, *déspoina* y *kyria* en griego)[92]. María aparece como reina de todas las cosas creadas, reina del mundo, señora del universo. Entre los numerosos testimonios litúrgicos en Oriente y Occidente veamos de modo ejemplar un pasaje del himno *Akáthistos:*

> Elevaré un himno a la Madre reina, a la cual me dirijo con alegría, para cantar gozosamente sus glorias. [...] Oh Señora, nuestra lengua no te puede celebrar dignamente, porque tú, que has dado a luz a Cristo, nuestro Rey, has sido exaltada por encima de los serafines. [...] Salve, oh reina del mundo, salve, oh María, señora de todos nosotros[93].

[89] Cf. ROSCHINI, *Maria Santissima,* o.c. II, 360-369. 375-377.

[90] Ibíd., 370s; C. POZO, *María, nueva Eva...,* o.c., 393-395.

[91] EFRÉN, *Hymni de B. Maria* 19 (ed. T. J. Lamy II [Malines 1886] 624). Citado en Pío XII, *Ad caeli Reginam* (EE 6, n. 1131). Sobre los testimonios patrísticos véase ROSCHINI, *Maria Santissima,* o.c., 379-397; L. GAMBERO, «La regalità di Maria nel pensiero dei Padri»: *EphM* 46 (1996) 433-452; GHERARDINI, *Sta la regina...,* o.c., 67-79 además de (sobre los primeros testimonios en las catacumbas) N. SCHMUCK, «Katakombenmalerei», en ML 3 (1991) 523-526 (María aparece con rasgos regios, correspondientemente imperiales; la escena mariana más «solicitada» es la adoración de los magos).

[92] El uso de los correspondientes apelativos comienza en el siglo III, por ejemplo, con Orígenes, *Hom. 7 in Lc.* (GCS 9,48) que comenta Lc 1,43 («Tú eres la madre del Señor, tú eres mi Señora», kyria): ROSCHINI, *Maria Santissima,* o.c. II, 380s; K. WITTKEMPER, «Herrin», en ML 3 (1991) 161s.

[93] Citado en Pío XII, *Ad caeli Reginam* (EE 6, n.1148).

Para la liturgia latina podemos indicar, entre otros, los himnos marianos: *Salve Regina, Ave Regina coelorum, Regina coeli laetare*. Son conocidísimas las diversas designaciones de las Letanías lauretanas (*Regina angelorum, patriarcharum, profetarum, apostolorum, martyrum, confessorum, virginum, sanctorum omnium, sine labe originali concepta, in caelum assumpta, familiae, sacratissimi rosarii, pacis*). Desde el siglo XV, el quinto misterio glorioso del rosario contempla la coronación de María en el cielo.

También el arte cristiano desde el concilio de Éfeso «ha acostumbrado a representar a María como Reina y Emperatriz que, sentada en regio trono y adornada con enseñas reales, ceñida la cabeza con corona, y rodeada por los ejércitos de ángeles y de santos, manda no solo en las fuerzas de la naturaleza, sino también sobre los malvados asaltos de Satanás»[94].

En la iconografía se presenta también frecuentemente el motivo de la coronación de María en el cielo por parte del Redentor. Además encontramos, desde el siglo VIII[95], pero sobre todo a partir del siglo XVI en Occidente, el uso de coronar imágenes marianas (especialmente en los santuarios). Para esta costumbre existe un rito propio, repropuesto en 1981[96] durante el pontificado de Juan Pablo II, que lo utilizó muchas veces[97].

Desde el inicio del siglo XIX, la teología de la realeza de María recibió un fuerte impulso gracias a los congresos marianos, que pidieron la consagración del mundo a María «Reina del universo» y una fiesta litúrgica dedicada a la realeza universal de la Madre de Dios[98]. Este vigoroso movimiento halla su máxima acogida en la consagración del mundo al Corazón Inmaculado de María, Reina del Universo, por parte de Pío XII en 1942, y en la introducción de la pertinente fiesta en 1954, explicada en la encíclica *Ad caeli reginam*[99].

## 4. Explicación sistemática

Para la explicación sistemática, la realeza de María va ligada a la de Cristo y parangonada con la dignidad real de todos los cristianos. Se inserta también una reflexión social que contempla el significado de la

[94] Pío XII (EE 6, n.1152). Sobre la historia del arte véase F. Tschochner, «Königtum Mariens II. Kunstgeschichte», en ML 3 (1991) 593-596.

[95] Cf. N. Gussone, «Krönung von Marienbildern», en ML 3 (1991) 683s.

[96] Cf. I. Calabuig, «Significato e valore del nuovo Ordo Coronandi imaginem BMV»: *Notitiae* 18 (1981) 268- 324; Gaspari, «Maria Regina...», a.c., 254s.

[97] Véase, por ejemplo, discurso del 19-6-1983 en Jasna Gora, Polonia (*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI/1 [Ciudad del Vaticano 1984] 1579-1582), citado también en Calkins, *Totus tuus...*, o.c., 195-197.

[98] Cf. Roschini, *Maria Santissima*, o.c. II, 480s, que describe ampliamente el desarrollo teológico desde el Medievo en adelante (395-479); varias referencias (hasta Suárez) también en Gherardini, *Sta la regina...*, o.c., 93-116.

[99] Sobre la encíclica, véase Roschini, «Breve commento...», a.c., 409-432; Id., *Maria Santissima*, o.c. II, 352-359. 506; Gaspari, «Maria Regina...», a.c., 258-261; Pozo, *María, nueva Eva...*, o.c., 383-386.

«realeza»: Tomás de Aquino define «reinar» como «ordenar la multitud de una sociedad perfecta (es decir, una sociedad con una apropiada subsistencia en su acción) al fin común»[100]. Para asumir una función semejante se requieren eminentes cualidades. La realeza es, por tanto, un primado de excelencia y de dominio.

Para presentar a María como reina, «el argumento principal [...] es sin ninguna duda la [...] divina maternidad» de María[101]. Pero el título de proclamarse reina proviene «también por la parte singular que, por voluntad de Dios, (María) tuvo en la obra de nuestra salvación eterna». Así como Jesucristo es nuestro Rey no solo por derecho propio (siendo Hijo encarnado de Dios), sino también por derecho adquirido (por la Redención), del mismo modo María es reina por ser Madre de Dios y por la obra en la que estuvo «estrechamente asociada a Cristo»[102].

Un tercer motivo para la realeza es la plenitud de gracia de María, que la exalta sobre todas las criaturas.

La realeza de María atañe también a los ángeles, porque la Madre de Dios participa en el dominio universal de Cristo Rey. Por este motivo, las invocaciones regias de las Letanías lauretanas comienzan con el título *Regina angelorum*. Jesucristo no ha muerto por los ángeles[103] y tampoco la compasión salvífica de María se dirige a los espíritus celestiales. Su excelencia de gracia, de todas formas, la exalta sobre todos los ángeles, que la honran con la alabanza y con la obediencia. Entre los himnos litúrgicos, es particularmente significativa la Antífona *Ave Regina caelorum, ave domina angelorum*[104]. La escuela franciscana, especialmente a partir de san Bernardino de Siena (siglo XV), remarca además una maternidad espiritual para los ángeles[105].

Ser «reina del mundo» no hace competencia a Cristo, sino que consiste en una participación en la realeza del único Rey. Es una realeza en Cristo, que procede de él y a él conduce. Igual que Cristo se sirve de los sacramentos como medios de gracia, subraya Pío XII, de forma

[100] STO. TOMÁS DE AQUINO, *De regimine principum* I,1; cf. ROSCHINI, *Maria Santissima*, o.c. II, 345s. Las cualidades de una «sociedad perfecta», respecto a la Iglesia, son brevemente caracterizadas por LEÓN XIII, Enc. *Immortale Dei* (1885) (DH 3167). La doctrina se da por descontada por el Vaticano II (por ejemplo LG 8), pero sin el adjetivo usado por el Aquinate.

[101] Pío XII (EE 6, n.1154).

[102] Ibíd. (n.1155s).

[103] Cf. Heb 2,16: «Porque, ciertamente, (Cristo, Sumo sacerdote) no se ocupa de los ángeles, sino "de la descendencia de Abrahán"».

[104] Sobre la relación entre María y los ángeles, véase A. DE VILLALMONTE, «María y los ángeles»: *Estudios Marianos* 20 (1962) 401-437; A. ZIEGENAUS, «Engel II. Dogmatik», en ML 2 (1989) 339.

[105] Cf. B. APERRIBAY, «María, ¿Madre de los Ángeles?»: *Verdad y vida* 18 (1960) 261-280; O'CARROLL, *Theotokos*, o.c., 27. En la base de esta doctrina de san Bernardino está la idea de que la división entre los ángeles buenos y malos dependía de la aceptación o no de la Encarnación del Verbo. Los ángeles buenos habrían sido salvados mediante la acogida de la gracia de Cristo Salvador comunicada por anticipado. Por eso Cristo habría muerto también por los ángeles, un pensamiento problemático en tensión con la soteriología bíblica (véase en particular Heb 2,16). Cf. R. LAVATORI, *Gli angeli. Storia e pensiero* (Génova 1991) 47-50, 186- 189.

similar se sirve del oficio de su Madre para distribuir entre nosotros los frutos de la Redención[106].

> El título de Reina —subraya Juan Pablo II— no sustituye, ciertamente, el de Madre: su realeza es un corolario de su peculiar misión materna, y expresa simplemente el poder que le fue conferido para cumplir dicha misión[107].

La realeza de María supera la nuestra, pero no está separada de nuestra situación. La «corona» se le da a María tras la fatiga del recorrido terreno y es una invitación para que alcancemos también nosotros este destino final.

De la realeza de María «se aprovechan» en particular los que se abren a la mediación de la Madre de Dios. Por esta razón Pío XII afirmó:

> Y mandamos que en dicho día (cada 31 de mayo, fiesta de la bienaventurada María Virgen Reina) se renueve la consagración del género humano al Inmaculado Corazón de la bienaventurada Virgen María. En ello, de hecho, está colocada la gran esperanza de que pueda surgir una nueva era tranquilizada por la paz cristiana y por el triunfo de la religión[108].

Ya doce años antes de su encíclica sobre María Reina, Pío XII, el 31 de octubre de 1942, había consagrado solemnemente la Iglesia y todo el género humano al Inmaculado Corazón de María Reina del Universo, con ocasión del 25 aniversario de las apariciones de Fátima[109]. «Del mismo modo que en la base de la consagración del mundo al Sagrado Corazón de Jesús (hecha por León XIII con la encíclica *Annum sacrum* de 1899) está la Realeza de Cristo, así también —por una obvia analogía— en la base de la consagración de la Iglesia y del género humano al Corazón Inmaculado de María, está su Realeza. Nosotros, en efecto, pertenecemos todos a Cristo y a María Reina. Con la "consagración" no se hace otra cosa que reconocer esta pertenencia nuestra al Rey y a la Reina del Universo»[110].

[106] Pío XII (EE 6, n.1161).

[107] CM 56 (23-7-1997) n.3. Sobre la relación entre maternidad divina y realeza mariana en Juan Pablo II, véase Calkins, *Totus tuus...*, o.c., 279s.

[108] Pío XII (EE 6, n.1166).

[109] Cf. supra, 176, e infra, 273.

[110] Roschini, *Maria Santissima*, o.c. II, 485.

Capítulo VIII

# *LA MEDIACIÓN DE MARÍA*

## BIBLIOGRAFÍA


Pío IX, encíclica *Ubi primum* (1849) (EE 2, n.133); León XIII, Encíclica *Octobri mense* (1891) (DH 3274s); Íd., Enc. *Iucunda semper* (1894) (EE 3, n.1197); Id., Enc. *Adiutricem populi* (1895) (EE 3, n.1220s); Pío X, Enc. *Ad diem illum* (1904) (DH 3370); Pío XI, Enc. *Ingravescentibus malis* (1937) (EE 5, n.1341), Pío XII, Enc. *Mystici Corporis* (1943) (EE 6, n.258-259); Íd., Enc. *Mediator Dei* (1947) (EE 6, n.592); Vaticano II, LG 60-62; CCE 494, 501, 963-970; Juan Pablo II, RM, parte III; CM 33 (18-9-1996), 39-41 (11-12-1996, 18-12-1996, 8-1-1997), 47-48 (2-4, 9-4-1997), 64-65 (24-9, 1-10-1997); J. Collantes (ed.), *La fe de la Iglesia Católica* (Madrid 1983) 327-333.4

AA.VV., *Maria Corredentrice,* 8 vols. (Frigento 1998-2006); Íd., *Mary at the Foot of the Cross,* 6 vols. (New Bedford mass 2000-2007); Íd., «La colaboración de María a la Redención. Problema antiguo en proyección moderna»: *Estudios marianos* 70 (2004); Íd., *Maria, «unica cooperatrice alla Redenzione»* (New Bedford mass 2005); Amato, A. «Gesù, Salvatore, definitivo, universale, e la cooperazione di Maria alla salvezza, problematiche nuove di una "questione antica"», en E. Peretto (ed.), *Maria nel mistero di Cristo, pienezza del tempo e compimento del regno* (Roma 1999) 387-427; Apollonio, A. M., «Mary Mediatrix of All Graces», en AA.VV., *Mariology* (Goleta, ca 2007) 411-465; Auer, J., *Gesù il Salvatore* (Ratisbona 1988) § 13-14; Bastero de Eleizalde, J. L., *María, Madre del Redentor* (Pamplona ²2004) 288-302; Íd., *Virgen singular* (Madrid 2001) 206-259; Bur, J., «La Médiation de Marie. Essai de synthèse spéculative», en Du Manoir, *Maria,* o.c. VI, 471-512; Calabuig, I. M., «Riflessione sulla richiesta della definizione dogmatica di "Maria corredentrice, mediatrice, avvocata"»: *Marianum* 61 (1999) 129-175; Calero, A. M., *María en el misterio de Cristo y de la Iglesia* (Madrid 1990); Calkins, A. B. (ed.), *Giovanni Paolo II, Totus tuus. Il magistero mariano di Giovanni Paolo II* (Siena 2006) 29-33, 203-245, 271-325; Id., «Marian Co-redemption and the contemporary Papal Magisterium»: *Immaculata Mediatrix* 6 (2006) 191-227 = AA.VV., *Maria, «unica cooperatrice alla Redenzione»* (New Bedford mass 2005) 113-169; Id., «Mary Coredemptrix: The Beloved Associate of Christ», en AA.VV., *Mariology* (Goleta, ca 2007) 349-409; Carol, J. B., *De corredemptione Beatae Virginis Mariae. Disquisitio positiva* (Ciudad del Vaticano 1950); Íd., «Corredención de Nuestra Señora», en Id., *Mariología* (Madrid 1964) 760-804; Ciappi, L., «Dalla maternità di Dio alla maternità degli uomini»: *EmTheo* (1958) 292-310; Cumerlato, G., «Ecce ancilla Domini». La mediazione materna come diakonia della Madre di Dio (Nápoles 2004); De Fiores, *Maria sintesi di valori* (Cinisello Balsamo 2005) 515-527; Íd., «Mediatrice», en Íd., *Dizionario,* II (2006) 1081-1141; Druwé, E., «La médiation universelle de Marie», en Du Manoir, *Maria,* o.c. I, 417-572; Ducay, A.., «La cooperación de María en la obra de la salvación», en *Scripta de María* II, 3 (2006) 201-225; Escudero Cabello, A., *La cuestión de la mediación mariana*

*en la preparación del Vaticano II. Elementos para una evaluación de los trabajos preconciliares* (Roma 1997); Íd., «Approcci attuali e proposte teologiche sul tema della cooperazione mariana»: *Marianum* 61 (1999) 177-211; Falcão Dodd, G., *The Virgin Mary, Mediatrix of all Grace. History and Theology of the Movement for a Dogmatic Definition from 1896 to 1964* (New Bedford, ma 2012); Ferrer Arellano, J., *La Mediación Materna de la Inmaculada* (Madrid 2006); Finkenzeller, J., «Miterlöserin», en ML 4 (1992) 484-486; Galot, J., «L'Intercession de Marie», en Du Manoir, *Maria,* o.c. VI, 513-550; Íd., *Maria. La donna...,* o.c., 239-292; Gherardini, B., *La Corredentrice nel mistero di Cristo e della Chiesa* (Roma 1998); Gruppo di Dombes, *Maria. Nel disegno di Dio e nella comunione dei santi* (Magnano 1998) n.207-226, 295, 323s; Haffner, P., *The Mystery of Mary* (Leominster r.u. - Chicago 2004) 187-207, 254-274; Hauke, M., «Maria, "compagna del Redentore". La cooperazione di Maria alla salvezza come pista di ricerca», en *RTLu* 7 (2002) 47-70; Íd., «La questione del "Primo principio" e l'indole della cooperazione di Maria all'opera redentrice di Cristo: due temi rilevanti nella mariologia di Gabriele M. Roschini»: *Marianum* 64 (2002) 569-597; Íd., *Maria, «Mediatrice di tutte le grazie»* (Lugano 2005); Íd., «Das Gutachten von Garrigou-Lagrange zur dogmatischen Definition der universalen Mittlerschaft Mariens. Einführung, Text und Kommentar»: *Doctor Angelicus* 4 (2004) 37-90; Íd., «La mediazione materna di Maria secondo Papa Giovanni Paolo II», en AA.VV., *Maria Corredentrice,* VII (Frigento 2005) 35-91; Íd., «La cooperazione attiva di Maria alla Redenzione. Prospettiva storica (patristica, medievale, moderna, contemporanea)», en AA.VV., *Maria, «unica cooperatrice alla Redenzione»* (New Bedford ma 2005) 171-219 = *Immaculata Mediatrix* 6 (2006) 157-189; Íd., «Definición dogmática de la mediación universal de María. Iniciativas del cardenal Mercier y sus reflejos en España»: *Scripta de María* 2 (2005) 317-352; Íd., «Maria, "Mediatrice di tutte le Grazie" nell'Archivio Segreto Vaticano del Pontificato di Pio XI. Rapporto intermedio sulle tracce ritrovate»: *Immaculata Mediatrix* 7 (2007) 118-129 (alemán: 2006); Íd., «Die Lehre von der "Miterlösung" im geschichtlichen Durchblick. Von den biblischen Ursprüngen bis zu Papst Benedikt XVI»: *SS.MJ* 11/1 (2007) 17-64; Íd., «La mediazione materna di Maria in Cristo: una riflessione sistematica», en AA.VV., *Maria Corredentrice. Storia e teologia,* XIII (Frigento 2011) 71-130; Journet, C., *Maria Corredentrice* (Milán 1989); Lacouture, D., *Marie Médiatrice de toutes grâces* (Nouan-le-Fuzelier 1995); Laurentin, R., «Nuova Eva I. Il cammino storico del parallelismo Eva-Maria», en NDM (1985) 1017-1021; Menthière, A. G. de, *Marie Mère du Salut. Marie Corédemptrice? Essai de fondement théologique* (París 1999); Meo, S., «Mediatrice», en NDM (1985) 920-935; Íd., «Nuova Eva II. Lo sviluppo teologico della "Nuova Eva": la corredenzione», en NDM (1985) 1021-1029; Merkelbach, B. H., *Mariologia* (París 1939) 295-381; Miravalle, M., *Maria Corredentrice, Mediatrice, Avvocata* (Santa Barbara ca 1993); Íd. (ed.), *Mary Coredemptrix, Mediatrix, Advocate, Theological Foundations* (ibíd. 1995); Íd. (ed.), *Mary Coredemptrix, Mediatrix, Advocate. Theological Foundations,* II (ibíd. 1996); Íd. (ed.), *Contemporary Insights on a fifth Marian Dogma. Mary Coredemptrix, Mediatrix, Advocate. Theological Foundations,* III (Goleta ca 2000); Íd. (ed.), *Mary Co-redemptrix. Doctrinal Issues Today* (ibíd. 2002); Íd., *«With Jesus». The Story of Mary Co-redemptrix* (ibíd. 2003); trad. it.: «"Con Gesù". La storia di Maria Corredentrice», en AA.VV., *Maria Corredentrice,* VIII (Frigento 2006) 17-190; Müller, G. L., «Mittlerin der Gnade», en ML 4 (1992) 487-491; Munsterman, H., *Marie corédemptrice?* (París 2006); O'Carroll, *Theotokos* (Eugene or 2000) 238-245; Parrotta, P., *La cooperazione di Maria alla Redenzione in Gabriele Maria Roschini* (Lugano 2002); Pérez Toro, C. - Perrella, S.M., «Cooperatrice di salvezza/mediatrice», en *Mar* (2009) 327-336; Perillo, M. F., *Maria nella Mistica. La mediazione*

*mariana in santa Veronica Giuliani* (Lugano-Frigento 2004); PERRELLA, S. M., *I «vota» e i «consilia» dei vescovi italiani sulla mariologia e sulla corredenzione nella fase antipreparatoria del Concilio Vaticano II* (Roma 1994); ÍD., *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea* (Ciudad del Vaticano 2005) 407-488; PONCE CUÉLLAR, M., *María. Madre del Redentor y Madre de la Iglesia* (Barcelona [2]2001) 442-500; POZO, C., *María, nueva Eva* (Madrid 2005) 347-379; ROBICHAUD, A. J., «María, dispensadora de todas las gracias», en CAROL, *Mariología,* o.c., 805-837; ROSCHINI, G. M., *La Madonna: secondo la fede e la teologia,* II (Roma 1953) 219-498; ÍD., *Dizionario di mariologia* (Roma 1961) 323-354; ÍD., *Maria Santissima nella storia della salvezza,* II (Isola del Liri 1969) 111-343; ÍD., *Problematica sulla corredenzione* (Roma 1969); ÍD., *La mediazione mariana oggi* (Roma 1971); ROYO MARÍN, A., *La Virgen María* (Madrid [2]1997) 116-203; SIANO, P. M., «Uno studio su Maria Santissima "Mediatrice di tutte le grazie" nel magistero pontificio fino al pontificato di Giovanni Paolo II», en AA.VV., *Maria Corredentrice* VIII (Frigento 2006) 191-266; VILLAFIORITA MONTELEONE, A., *Alma Redemptoris Socia. Maria e la Redenzione nella teologia contemporanea* (CdM 8; Lugano-Varese 2010); ZIEGENAUS, A., *Maria in der Heilsgeschichte* (Aquisgrán 1998) 332-348.

## I. NOTA PRELIMINAR

La maternidad divina de María implica una colaboración en la obra de la salvación: el *fiat* de la Virgen hace que el Verbo de Dios pueda entrar en este mundo. Esta colaboración no se reduce al momento de la Encarnación, sino que va más allá:

> Concibiendo a Cristo, engendrándolo, alimentándolo, presentándolo al Padre en el templo, padeciendo con su Hijo cuando moría en la cruz, cooperó en forma enteramente impar a la obra del Salvador con la obediencia, la fe, la esperanza y la ardiente caridad con el fin de restaurar la vida sobrenatural de las almas. Por eso es nuestra madre en el orden de la gracia (LG 61).

Con su cometido sobre la tierra, María se halla de algún modo, «en medio» entre Dios y la humanidad. Lo mismo vale para su intercesión celestial. En un sentido general, podemos hablar aquí de mediación, que se refiere (1) a la obra de la redención realizada por Cristo en esta tierra (redención objetiva) y (2) a la distribución de los frutos de salvación entre los sujetos concretos (redención subjetiva). En vez de «redención objetiva» y «subjetiva», hallamos también la terminología *redemptio in actu primo* y *redemptio in actu secundo.*

La terminología usada por los autores no está siempre bien definida. El término «corredención», por ejemplo, indica más bien la cooperación en la obra de la salvación en cuanto redención objetiva, pero a veces indica también el papel de intercesión en la redención subjetiva. La palabra «mediación», en cambio, ha sido referida habitualmente solo a la cooperación en distribuir las gracias, pero de por sí se presta a un significado global que se extiende a la redención objetiva y a la subjetiva. Más tarde tomamos «mediación» en un sentido global, refiriéndonos tanto a la cooperación durante el itinerario terreno del Salvador,

como a aquella después de Pentecostés (y tras la Asunción) en favor de la Iglesia. Este sentido global aparece en la encíclica *Redemptoris Mater* (1987), dedicada en su tercera parte a la «mediación materna» de María en Cristo[1].

Una definición formal de la mediación viene de santo Tomás: «El oficio del mediador consiste en unir a aquellos entre los que ejercita esta función, porque los extremos están unidos por el término intermedio»[2]. El mediador es, por tanto, uno que se encuentra «en medio» entre dos extremos con el cometido de unirlos. Por eso Jesucristo, como mediador, une a los hombres con Dios. → dispositivo → ministro

Jesucristo es el único mediador (1 Tim 2,5): otras personas pueden colaborar solo *dispositive vel ministerialiter*[3], es decir, pueden disponer (preparar) a la unión con Dios o bien transmitir la salvación como ministros en los que actúa Cristo mismo.

Para comprender la mediación de Cristo es importante sostener que ella incluye y no excluye la cooperación de personas humanas. Lo recalca con gran perspicacia el Vaticano II:

> Uno solo es nuestro Mediador según las palabra del Apóstol: «Porque uno es Dios, y uno también el Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo para redención de todos» (1 Tim 2,5-6). Sin embargo, la misión maternal de María para con los hombres no oscurece ni disminuye en modo alguno esta mediación única de Cristo, antes bien sirve para demostrar su poder. Pues todo el influjo salvífico de la Santísima Virgen sobre los hombres no dimana de una necesidad ineludible, sino del divino beneplácito y de la superabundancia de los méritos de Cristo; se apoya en la mediación de este, depende totalmente de ella y de la misma saca todo su poder. Y, lejos de impedir la unión inmediata de los creyentes con Cristo, la fomenta (LG 60).

Filosóficamente, la mediación subordinada de personas humanas en la economía salvífica se explica por la analogía del ser: la criatura participa de algún modo en las perfecciones del Creador y, si Dios lo quiere, en la obra redentora.

El Vaticano II indica que María «es invocada en la Iglesia con los títulos de Abogada, Auxiliadora, Socorro, Mediadora. Lo cual, sin embargo, ha de entenderse de tal manera que no reste ni añada nada a la dignidad y eficacia de Cristo, único Mediador.

Jamás podrá compararse criatura alguna con el Verbo encarnado y redentor; pero así como el sacerdocio de Cristo es participado tanto por los ministros sagrados como por el pueblo fiel de formas diversas, y como la bondad de Dios se difunde de distintas maneras sobre las criaturas, así también la mediación única del Redentor no excluye, sino que suscita en las criaturas diversas clases de cooperación, participada de la única fuente.

[1] Cf. HAUKE, «La mediazione materna di Maria...», a.c., 62s.
[2] *STh* III q.26 a.1.
[3] Ibíd.

La Iglesia no duda en confesar esta función subordinada de María, la experimenta continuamente y la recomienda a la piedad de los fieles, para que, apoyados en esta protección maternal, se unan con mayor intimidad a su Mediador y Salvador (LG 62).

La cooperación de María a la redención objetiva y subjetiva es un tema necesitado de ulteriores clarificaciones. Son objeto de controversia sobre todo los títulos «Corredentora» y «Mediadora de todas las gracias». Pero, antes de entrar en el debate, es importante ver el campo común en la mariología. Luego pondremos de relieve las diversas posiciones hoy discutidas, buscando una solución propia.

La distinción de la cooperación de María en la redención objetiva y subjetiva puede manifestarse también en dos momentos centrales de su cometido como «nueva Eva». Eva, en el Génesis, aparece como compañera de Adán («Voy a hacerle una ayuda adecuada», Gén 2,18) y como «madre de todos los vivientes» (Gén 3,20). El trasfondo antropológico de estos aspectos consiste en las relaciones centrales de la mujer como esposa y como madre. María, nueva Eva, está entregada tanto a Cristo, nuevo Adán, como a todos los hombres, llamados a formar parte de la Iglesia. «María está asociada a la obra salvífica en cuanto mujer. El Señor, que creó al hombre "varón y mujer" (cf. Gén 1, 27), también en la Redención quiso poner al lado del nuevo Adán a la nueva Eva. La pareja de los primeros padres emprendió el camino del pecado; una nueva pareja, el Hijo de Dios con la colaboración de su Madre, devolvería al género humano su dignidad originaria»[4].

En la presentación seguiremos la doble estructura de la cooperación a la redención objetiva (o bien corredención) (2) y a la redención subjetiva (3). Toda la doctrina de la mediación puede ser aprehendida también bajo el título de «nueva Eva». Añadiremos también otras propuestas[5]. La propuesta de base es el análisis de los «misterios de la vida de Jesús», es decir, la presentación de los acontecimientos salvíficos en los que la Bienaventurada Virgen está implicada. Se necesita también la aplicación de varios términos soteriológicos, por ejemplo «redención», «rescate», «sacrificio» y «mérito». Una posibilidad ulterior de presentar la mediación de María es el esquema de la participación en los tres ministerios de Cristo como rey, sacerdote y profeta. De modo análogo, la Madre de Dios aparece como reina[6], profetisa[7] y portadora de un sacerdocio materno. Tendremos en consideración también la maternidad espiritual, un término formalmente distinto de la mediación, pero que coincide de hecho con la cooperación salvífica de María (2.3). La maternidad espiritual se manifiesta en favor de la Iglesia, como demuestra el título *Mater Ecclesiae* (5). Para unir a Cristo y a la Iglesia a todos los hombres, también a los cristianos no católicos y a los no cristianos, María actúa como «Madre de la unidad» *(Mater unitatis)* (5).

[4] CM 48 (9-4-1997) n.3.

[5] Cf. HAUKE, «Maria, "compagna del Redentore"...», a.c., 66-68; ID., «La cooperazione attiva...», a.c., 160-163.

[6] Véase supra, 201-206.

[7] Véase el capítulo sobre las apariciones marianas: infra, cap. 9.

## II. MARÍA COMO «COMPAÑERA DEL REDENTOR» *(SOCIA REDEMPTORIS)*

### 1. El punto de partida

La *Lumen gentium* ofrece un resumen de los datos seguros sobre la asociación de María a la obra de la salvación. El documento recalca que «María no fue un instrumento puramente pasivo en las manos de Dios, sino que cooperó a la salvación de los hombres con fe y obediencia libres» (LG 56). Ha sido una cooperación «de modo único» como «compañera» del Redentor *(socia Redemptoris)* (cf. LG 61).

### 2. El fundamento bíblico[8]

Como fundamento bíblico de la cooperación de María en la obra del Redentor, puede ser indicado sobre todo el papel de María en la Encarnación y bajo la cruz. Son también relevantes la presentación de Jesús en el templo, la intercesión en las bodas de Caná y la presencia en la Iglesia naciente que pide la venida del Espíritu Santo. Recordamos también el *Protoevangelio,* que anuncia la participación de la «mujer» en la victoria sobre la «serpiente» (Gén 3,15).

En la Anunciación, María «se consagró totalmente como esclava del Señor a la persona y a la obra de su Hijo, sirviendo con diligencia al misterio de la redención con él y bajo él, con la gracia de Dios omnipotente» (LG 56). El concilio cita a Ireneo: «obedeciendo, se convirtió en causa de salvación para sí misma y para todo el género humano»[9]. Los Padres, «comparándola con Eva, llaman a María "Madre de los vivientes", afirmando aún con mayor frecuencia que "la muerte vino por Eva, la vida por María"» (LG 56). Recordamos la alusión de Tomás de que la anunciación demuestra casi «la existencia de un matrimonio espiritual entre el Hijo de Dios y el género humano, y por eso mediante la Anunciación se esperaba el consentimiento de la Virgen en representación de todo el género humano»[10]. Hallamos en María, bajo Cristo y dependiente de la gracia, una «verdadera cooperación (en la obra salvífica), porque

[8] Una exposición sistemática de los pasajes bíblicos citados supra (cap. 1), se halla, entre otros, en. GALOT, *María. La donna...*, o.c., 251- 265; GHERARDINI, *La Corredentrice...*, o.c., 147-220; S. M. MANELLI, «Maria Corredentrice nella Sacra Scrittura», en AA.VV., *Maria Corredentrice* I (Frigento 1998) 37-114; H.-L. BARTH, *Ipsa conteret. Maria die Schlangenzertreterin: Philologische und theologische Überlegungen zum Protoevangelium* (Ruppichteroth 2000) 169-187.

[9] *Adv. haer.* III, 22,4 (SCh 211,441). Es citada supra la versión habitual, que sigue la vieja traducción latina. El texto griego original, desaparecido, refiere probablemente el «para sí» a Eva y no a María. Es necesario citar la expresión *sibi causa facta est salutis,* por tanto, de modo diverso: «Con su obediencia María se convirtió para ella (Eva) y para todo el género humano en causa de salvación». Así lo hace GALOT, *María. La donna...*, o.c., 88s, 266, con referencia a DE ALDAMA, «Sibi causa...», a.c. Cf. ya supra, 51.

[10] *STh* III q.30 a.1.

se realiza con él e implica, a partir de la Anunciación, una participación activa en la obra redentora»[11].

La unión «de la Madre con el Hijo en la obra de la salvación se manifiesta desde el momento de la concepción virginal de Cristo hasta su muerte» (LG 57). En la historia de la infancia, sobre todo la *presentación de Jesús en el templo* ha encontrado una atención sistemática (Lc 2,22-38). El «presentar al Señor» *(parastésai to kurio)* (Lc 2,22) no es solo un «mostrar», sino un ofrecer: María dona a su Hijo, que es al mismo tiempo el Hijo de Dios y, por tanto, la máxima ofrenda que el hombre pueda presentar a Dios[12]. La presentación en el templo prepara ya el papel de María bajo la cruz al que se refiere la profecía de Simeón (Lc 2,35: «y a ti una espada te traspasará el alma»)[13]. La exhortación apostólica *Marialis cultus,* de Pablo VI (1974) cita un dicho de san Bernardo: «Ofrece tu Hijo, Virgen sagrada, y presenta al Señor el fruto bendito de tu vientre. Por nuestra reconciliación ofrece con todos la víctima santa, agradable a Dios»[14]. «La intención divina de solicitar la cooperación específica de la mujer en la obra redentora se manifiesta en el hecho de que la profecía de Simeón se dirige solo a María, a pesar de que también José participa en el rito de la ofrenda»[15].

En las bodas de *Caná,* la intercesión de María lleva al primer milagro en la vida de Jesús (Jn 2,1-11). Hemos visto en la parte bíblica que la palabra «mujer» (Jn 2,4) parece referirse al papel de María como representante de Israel y nueva Eva. Según Juan Pablo II, el acontecimiento de Caná «nos ofrece como un *preanuncio de la mediación de María,* orientada plenamente hacia Cristo y encaminada a la revelación de su poder salvífico» (RM 22). «El evangelista, subrayando la iniciativa de María en el primer milagro y recordando su presencia en el Calvario, al pie de la cruz, ayuda a comprender que la cooperación de María se extiende a toda la obra de Cristo. La petición de la Virgen se sitúa dentro del designio divino de salvación»[16].

El punto central para reflexionar sobre el papel de María en la redención es, sin ninguna duda, la presencia bajo la Cruz (Jn 19,25-27). «La primera afirmación explícita de la cooperación de María en el sacrificio redentor aparece en la teología bizantina, por parte de Juan el Geómetra, monje del final del siglo x, autor de una "Vida de María"»[17]. Esta afirmación de Jean Galot es recogida también por Juan Pablo II: según

[11] CM 33 (18-9-1996) n.4; Véase también J. C. Loor Alarcon, *La cooperazione di Maria alla Redenzione, focalizzata nell'Annunciazione* (CdM 12; Lugano-Gavirate, Varese 2014).

[12] Cf. A. Ziegenaus, «Darbringung Jesu im Tempel II. Dogmatik», en ML 2 (1989) 142s.

[13] Cf. S.M. Manelli, «"E una spada trapasserà anche la tua stessa anima" (Lc 2,35). Esegesi del versetto e il suo sviluppo dottrinale in riferimento alla cooperazione di Maria all'opera salvifica di Gesù» *(Maria Corredentrice,* VI; Frigento 2003).

[14] *In purificatione B. Mariae, Sermo* III,2 (PL 183,370). Cf. *Marialis cultus,* n.20; CM 3 (25-10-1995) n.3.

[15] CM 41 (8-1-1997) n.3. Cf. Galot, *Maria. La donna...,* o.c., 256.

[16] CM 45 (5-3-1997) n.2.

[17] Galot, *Maria. La donna...,* o.c., 266; véase ya Íd., «La plus ancienne affirmation de la Corédemption mariale: le témoignage de Jean le Géomètre»: *Recherches de Science Religieuse* 45 (1957) 187-208.

Juan el Geómetra, María «está unida a Cristo en toda la obra redentora, participando, de acuerdo con el plan divino, en la cruz y sufriendo por nuestra salvación. Permaneció unida a su Hijo «en toda acción, actitud y voluntad» [...]. La asociación de María a la obra salvífica de Jesús se realiza mediante su amor de Madre, un amor animado por la gracia, que le confiere una fuerza superior: la más libre de pasión se muestra la más compasiva [...]»[18].

En el Medievo se comienza a profundizar en la relevancia teológica de esta presencia y la importancia central del sacrificio de Jesús en la cruz. Un testimonio particularmente influyente es el de Arnaldo de Chartres (o de Bonneval), un discípulo y amigo de san Bernardo. Él «distingue en la cruz dos altares: uno en el corazón de María; otro en el cuerpo de Cristo. Cristo inmolaba su carne; María, su alma. María se inmola espiritualmente en profunda comunión con Cristo y suplica por la salvación del mundo: "Lo que la Madre pide, el Hijo lo aprueba y el Padre lo otorga" [...]»[19]. El Vaticano II, resumiendo la tradición precedente, afirma: María «mantuvo fielmente su unión con el Hijo hasta la cruz, junto a la cual, no sin designio divino, se mantuvo erguida (cf. Jn 19,25), sufriendo profundamente con su Unigénito y asociándose con entrañas de madre a su sacrificio, consintiendo amorosamente en la inmolación de la víctima que ella misma había engendrado» (LG 58).

La presencia de María está, por tanto, ligada al consentimiento al sacrificio de Cristo por la salvación de la humanidad. Pablo VI ve aquí el culmen de la unión con Cristo en la obra de la redención. El Papa cita el Vaticano II, añadiendo que María también por su parte ofrecía la víctima al Padre eterno[20]. Esta afirmación, recalcada más veces por los Papas precedentes, se halla también en Juan Pablo II:

> El texto conciliar pone de relieve que el consentimiento que da a la inmolación de Jesús no constituye una aceptación pasiva, sino un auténtico acto de amor, con el que ofrece a su Hijo como «víctima» de expiación por los pecados de toda la humanidad[21].

Frente al papel salvífico de la Madre de Dios se habla también del *sacerdocio de María,* distinto del sacerdocio jerárquico (en representación de Cristo cabeza de la Iglesia), pero también del sacerdocio común de todos los fieles (aunque sea su prototipo)[22]. María era, como lo formula

[18] CM 3 (25-10-1995) n.2. Cf. Galot, *María. La donna...,* o.c., 267-269. Véase también E. Trapp, «Geometres», en ML 2 (1989) 618; O'Carroll, *Theotokos...,* o.c., 203s; Hauke, «La cooperazione attiva...», a.c., 168.

[19] CM 3 (25-10-1995) n.3. Cf. Arnaldo di Bonneval, *De septem verbis Domini in cruce* 3 (PL 189,1694); Carol, *De corredemptione...,* o.c., 156-159; Galot, *Maria. La donna...,* o.c., 269s; Gambero, *Maria nel pensiero...,* o.c., 179s, 184; O. Stegmüller - R. Schulte, «Arnald v. Bonneval», en ML 1 (1988) 243s

[20] *Marialis cultus,* 20, con referencia a Pío XII, Enc. *Mystici corporis* (EE 6, n.258).

[21] CM 47 (2-4-1997) n.2. Cf. Hauke, «La mediazione materna di Maria...», a.c., 49s. Véanse también las intervenciones recientes de Benedicto XVI en 2006: supra, 70.

[22] Cf. R. Laurentin, *Marie, l'Église et le Sacerdoce,* I-II (París 1952-1953); Id., *Marie Deluil-Martiny. Précurseur et martyre béatifiée par Jean Paul II* (París 2003); Hauke, «Priestertum I. Dogmatik», en ML 5 (1993) 314- 317; De Fiores, *Dizionario,* II (2006)

el *Mariale* del Pseudo-Alberto, «compañera» del Redentor *(socia),* pero no su *vicaria.* No es María la que realiza el sacrificio de la cruz, pero la participación interior en él también puede ser llamada «sacrificio» (como la asociación espiritual de los fieles en el sacrificio eucarístico). El sacerdocio de María se halla en la línea «esponsal» del sacerdocio común de todos los fieles, si bien precede a este último, en el sentido de que ella es Madre de Dios y nueva Eva. La participación de María en el sacrificio de la cruz puede ser comparada a la participación de los fieles en el sacrificio de la Misa: es Cristo quien obra el sacrificio, hecho presente sobre el altar por medio del sacerdote como representante de Cristo, cabeza de la Iglesia; pero María se une al sacrificio cruento como los fieles se unen al acto sacrificial de la Eucaristía.

El Vaticano II, hablando de la «función de la Santísima Virgen en la economía de la salvación» (LG 55-59), concluye su descripción con el papel de María después de la ascensión de Jesús. «También María imploraba con sus oraciones el don del Espíritu, que en la Anunciación ya la había cubierto con su sombra» (LG 59). Pablo VI subraya la «presencia orante de María en la Iglesia naciente y en la Iglesia de todos los tiempos, porque ella, asunta al cielo, no ha abandonado su misión de intercesión y salvación»[23].

## 3. María como «madre» espiritual, «compañera» y «auxiliadora»

La discusión sistemática sobre la cooperación de María en la redención objetiva se desarrolla bajo diversos títulos. El Vaticano II recalca que María «es para nosotros (mediante su cooperación a la obra de salvación sobre la tierra) madre en el orden de la gracia» (LG 61). «Maternidad» significa, sobre todo, la generación de un hijo, pero comprende también el cuidado por el crecimiento y la educación. La maternidad espiritual de María es casi la continuación orgánica de su maternidad respecto al Hijo de Dios: su ser madre mira a nuestro nacimiento a la vida divina y a su crecimiento. Por eso, la *maternidad espiritual* puede referirse tanto a la redención objetiva como a la subjetiva[24]. En este sentido podemos refe-

1271-1320; S. M. Lanzetta, *Il sacerdozio di Maria nella teologia cattolica del xx secolo. Analisi storico-teologica* (Roma 2006); F. Ochayta Piñeiro, «El sacerdocio de María desde un punto de vista teológico»: *Estudios Marianos* 77 (2011) 37-57; J. Ibáñez, «María, Madre-Sacerdote»: *Scripta de Maria* II/10 (2013) 167-200..

[23] *Marialis cultus,* 18.

[24] Sobre la maternidad espiritual véase en particular Merkelbach, *Mariologie,* o.c., 295-306; T. Koehler, «Maternité spirituelle de Marie», en Du Manoir, *Maria,* o.c. I, 573-600; Íd., «Maternité spirituelle, maternité mystique», en Du Manoir, ibíd. VI, 551-639; Íd., «Mary's Spiritual Maternity after the Second Vatican Council»: *Marian Studies* 23 (1972) 39-68; Íd., «Mary, Mother and "Mediatrix" in the post-Vatican II Liturgy», en PAMI (ed.), *De cultu mariano s. XX,* vol. II (Ciudad del Vaticano 2000) 1-24; Roschini, *La Madonna...,* o.c., II, 219-293; Íd. *Dizionario* (1961) 296-318; Íd., *Maria Santissima,* o.c., II 255-343; W. Sebastian, «Maternidad espiritual de María», en Carol, *Mariología,* o.c., 711-759; T. F. Ossanna - S. Cipriani, «Madre nostra», en NDM (1985) 830-842; J.-M. Salgado, *La Maternité Spirituelle de la Très Sainte Vierge Marie* (Studi Tomistici 36; Ciudad del

rir un pensamiento de san Agustín, citado por el Vaticano II: María «es verdadera madre de los miembros (de Cristo) [...], por haber cooperado con su amor a que naciesen en la Iglesia los fieles, que son miembros de aquella Cabeza»[25].

En vez de comprender la redención objetiva y subjetiva, la maternidad espiritual de María puede ser presentada también como consecuencia lógica de su misión de madre y compañera del Redentor. Por eso leemos en otro texto conciliar: «Concibiendo a Cristo [...], padeciendo con su Hijo [...], cooperó en forma enteramente impar a la obra del Salvador [...]. Por eso es nuestra madre en el orden de la gracia» (LG 61).

La maternidad espiritual de María coincide de hecho con la mediación de María respecto a nosotros. Por este motivo se ha pensado ya en proponer una definición dogmática sobre la maternidad espiritual en vez de la mediación universal[26]. No obstante esto, mediación y maternidad espiritual son formalmente distintas entre sí: la maternidad pone en primer lugar la acción de María en nuestro favor (por tanto la mediación «descendente»), mientras que la mediación señala al estar «en medio» entre Cristo, los otros miembros de la comunidad eclesial y la Trinidad, integrando el aspecto «descendente» (hacer de manera que las gracias lleguen a los sujetos concretos), con el «ascendente» (unirse al sacrificio de Cristo, que «sube» a Dios). Por este motivo, el remontarse al concepto de la mediación permite una perspectiva más amplia para presentar el cometido salvífico de la Madre de Dios[27].

Del paralelismo Eva-María viene el título «compañera» (socia) (Gén 3,12: «La mujer que me diste por compañera me dio del árbol y comí»). La aplicación mariana de Gén 3,12 comenzó en el Medievo y se halla, entre otros, en el pasaje citado del *Mariale* (siglo XIII), que habla de una triple asociación: *associatio in essendo* (en el ser, en cuanto la naturaleza humana viene por María), *in patiendo* (en la pasión: la compasión de la madre) e *in agendo* (en la acción: generación del Hijo, ayuda a los hombres)[28]. Pío XII usa con preferencia el título de *socia*, también para evitar el término discutido de corredentora[29]. La expresión aparece luego

Vaticano 1990); J. Stöhr, «Mutterschaft, geistliche», en ML 4 (1992) 560-563; Bastero de Eleizalde, *María...*, o.c., 277-288; Id., *Virgen singular...*, o.c., 206-231; Royo Marín, *La Virgen María...*, o.c., 116-140; Ponce Cuéllar, *María...*, o.c., 467-469; O'Carroll, *Theotokos...*, o.c., 253-256; R. Coggi, *La Beata Vergine. Trattato di Mariologia* (Bolonia 2004) 218-236; P. Parrotta, «The Spiritual Maternity of Mary in G. M. Roschini. The Post-conciliar Period», en AA.VV., *Mary at the Foot of the Cross* IV (New Bedford mass 2004) 369-386; C. M. Mangan, «The Spiritual Maternity of the Blessed Virgin Mary», en AA.VV., *Mariology* (Goleta, ca 2007) 507-550; D. G. Candido, «Madre dei discepoli», en *Mar* (2009) 765-773..

[25] Agustín, *De sancta virginitate* 6 (PL 40,399), en LG 53.

[26] Así por ejemplo (C. Balic), *De spiritualis B. V. Mariae maternitatis definibilitate*, en *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*, Series I (Antepraeparatoria), vol. IV, 1,2 (Ciudad del Vaticano 1961) 55-61; B. de Margerie, «Can the Church Define Dogmatically the Spiritual Motherhood of Mary?», en Miravalle (ed.), *Mary Coredemptrix...*, o.c. (1995) 191-214; J. Galot, «Maria: Mediatrice o Madre universale?»: *La Civiltà Cattolica* (1996) I 232-244 (244).

[27] Cf. Ferrer Arellano, *La Mediación...*, o.c., 186-193.

[28] Pseudo-Alberto, *Mariale*, q.42; cf. O'Carroll, *Theotokos*, o.c., 53s.

[29] Cf. Hauke, «Maria, "compagna del Redentore"...», a.c., 52.

en la *Lumen gentium* (n.61) y en el prefacio de la Misa de la *Mater Boni Consili* («Tú has colmado de tus dones a María de Nazaret, para que fuese digna madre y generosa compañera del Redentor»)[30]. El título expresa la cercanía de María a la obra del Redentor, pero al mismo tiempo su subordinación y dependencia[31].

Eva no es solo llamada «compañera» de Adán, sino también «una *ayuda (adiutorium)* adecuada» (Gén 2,18.20). La patrística no aplica todavía este elemento a la mariología. Es más: Ambrosio declara (respecto a la presencia de María bajo la cruz): «Jesús no necesitaba una ayuda para la redención de todos [...] Aceptaba el amor de la madre, pero no buscaba la ayuda de otro»[32]. Solo con Ricardo de san Lorenzo (siglo XIII), Gén 2,18 es aplicado a la mariología, pero con un cambio de sentido respecto al Génesis: María no socorre al Redentor, sino que constituye una ayuda suplementaria para la humanidad afligida. Pseudo-Alberto ve a María como «auxiliadora en la Redención por medio de su compasión»: por eso es la madre (espiritual) de todos[33].

## 4. La insistencia del título «Corredentora»[34]

### a) *Significado del término*

El término más discutido en la teología moderna respecto a la cooperación de María es el de la «corredención» y el apelativo «Corredentora». «Corredención», de por sí, no significa otra cosa que «cooperación a la Redención». Así lo entienden las primeras exposiciones sistemáticas cuando (después de 1904) se desarrolló un amplio debate[35]. El problema frecuentemente suscitado es que el término podría sugerir una colocación de Jesús y María al mismo nivel. Este riesgo, sin embargo, existe también de alguna manera con la palabra «cooperación», usada por el apóstol Pablo para señalar la participación en la obra salvífica realizada por Dios: «Somos colaboradores de Dios *(Theou sunergoi)* [...]» (1 Cor 3,9). La «operación» en la que María está asociada a Cristo es precisamente la Redención. Sin duda el término «Corredentora» es una expresión fuerte para esta implicación, indicando la «singular» cooperación de la Madre de Dios. Esta cooperación se

[30] MBVM, n.33.

[31] Cf. M. O'CARROLL, «Socia: the word and idea in regard to Mary»: *EphM* 25 (1975) 337-357; ID., «Maria Socia, Consors, Adjutrix Christi», en PAMI, *De cultu mariano s. XII-XV*, IV (1980) 27-51; ÍD., *Theotokos*, o.c., 53-55; A. ZIEGENAUS, «Socia», en ML 6 (1994) 194s; ÍD., *Mariologie*, o.c., 336s.

[32] AMBROSIO, *In Lucam* X, 132 (PL 15,1837 C). Cf. *Ep.* 63,110 (PL 16,1218 C); *De inst. virg.* 7,49 (PL 16,333).

[33] Cf. PSEUDO-ALBERTO (= Ricardo de San Lorenzo), *De laudibus sanctae Mariae* II, 1,19; ÍD., *Mariale*, q.42; ZIEGENAUS, *Maria in der...*, o.c., 336s.

[34] Cf. R. LAURENTIN, «Le titre de Corédemptrice. Étude historique»: *Marianum* 13 (1951) 396-452; HAUKE, «Maria, "compagna del Redentore"...», a.c., 50-53; ÍD., «La cooperazione attiva...», a.c., 171s, 175-179. 187s; MIRAVALLE, «Con Gesù...», a.c.

[35] Cf. HAUKE, *Maria, «Mediatrice di tutte le grazie»...*, o.c., 72-77, 131s.

realiza por medio de la gracia de Cristo, concedida en anticipo desde la Inmaculada Concepción.

b) *El camino hasta la primera aparición del término*

En la Iglesia antigua, la participación de María en la Redención aparece sobre todo bajo las voces de «nueva Eva» y «Madre de Dios». Hallamos expresiones fuertes, como la de Ireneo llamando a María *causa salutis* (comentando el *fiat* de la santa Virgen en la Anunciación)[36]. El himno *Akáthistos*, típico de la espiritualidad oriental, llama a María «rehabilitación del caído Adán» y «rescate *(lútrosis)* de las lágrimas de Eva»[37]. San Andrés de Creta (siglo VIII) habla de la «Madre del Redentor» y dice: «en ti (María) hemos sido redimidos de la corrupción», «todos nosotros hemos recibido la salvación por medio de ella»[38]. Del siglo X en adelante, María recibe ocasionalmente el título de «redentora» *(redemptrix)* para recalcar su papel como Madre del Redentor. Se añaden expresiones similares, como *salvatrix, reconciliatrix, reparatrix,* madre del restablecimiento de todos, madre de la justificación, puerta de la vida y de la salvación[39].

En el siglo XII, en particular con san Bernardo, se profundiza en la meditación piadosa de la función de María a los pies de la cruz. Por medio de la compasión, María es la «madre de dolores». Según el *Mariale* del Pseudo-Alberto, María ha sido *adiutrix redemptionis per compassionem, ita mater fieret omnium per recreationem*[40]. En su corazón la Madre de Dios ha sufrido la pasión que el Hijo ha sufrido en el cuerpo (Arnaldo de Bonneval)[41]. En este contexto nacen las expresiones «corredentoras» que preparan el terreno para el término que estamos analizando. En las visiones de santa Brígida, Jesús afirma: «Mi madre y yo hemos salvado al hombre con un solo corazón, yo sufriendo en mi corazón y en mi carne, ella con el dolor y con el amor de su corazón»[42].

En la contemplación de la Pasión se inserta también la primera aparición del término «corredentora» *(corredemptrix)* en un himno del siglo XV encontrado en un manuscrito en Salzburgo (Austria):

Pía, dulce y benigna,
Que de ningún dolor eres digna

[36] Cf. IRENEO, *Adv. haer.* III, 22,4 (SCh 211,441); HAUKE, «La cooperazione attiva...», a.c., 165; ID., «Heilsverlust...», a.c., 265-267. Sobre la Iglesia antigua, véase con ulterior bibliografía CAROL, *Mariología,* o.c., 125-150; PERILLO, *Maria nella Mistica...,* o.c., 135-143; MIRAVALLE, «Con Gesù...», a.c., 57-66; HAUKE, «La cooperazione attiva...», a.c., 165-167.

[37] *Hymnos Akáthistos* (Stanza 1; ed. Calzecchi Onesti, 1995) 25.

[38] *Canon in Nativitatem* 4-5 (PG 97,1322 B-C); *Canon in Beatae Annae Conceptionem* (PG 97,1307). Cf. MIRAVALLE, «Con Gesù...», a.c. 69.

[39] Cf. MIRAVALLE, ibíd., 72-75.

[40] *Mariale,* q.150, citado en CAROL, *Mariología,* o.c., 165.

[41] Cf. MIRAVALLE, «Con Gesù...», a.c., 76-79.

[42] *Revelationes extravagantes,* c.3; véase también *Revelationes* I, 35: GAMBERO, *Maria nel pensiero...,* o.c., 342. Cf. U. MONTAG - T. NYBERG, «Birgitta von Schweden II. Werke», en ML 1 (1988) 489-491. Juan Pablo II resume el mensaje diciendo: la santa invoca a María como «Corredentora» (Discurso del 6-10-1991: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II,* vol. XIV/2, 756).

Si de aquí el llanto extirpas
Copaciente con el redentor
Para el esclavo transgresor
Tú serás corredentora[43].

### c) *Desde la aparición del término hasta su recepción papal*

Durante los siglos sucesivos el título abre su camino, pero encuentra resistencias, como en una obra del jurista Adam von Widenfeld (1673), difundida con particular empeño por círculos jansenistas (contra los términos *salvatrix* y *coredemptrix)*[44]. En el siglo XVIII el término «redentora» fue sustituido por el de «corredentora», para subrayar la función propia de Cristo como Redentor[45]. En 1870 un obispo alemán escribió una carta a Pío IX pidiendo proponer autorizadamente al Concilio Vaticano la doctrina de la Asunción, querida en el mismo Concilio por más de 200 obispos, y la de la Corredención (Juan Teodoro Laurent, ex ordinario de Luxemburgo)[46]. La situación de hace cerca de cien años es bien descrita en 1914 por B. H. Merkelbach: «Hoy el término es usado habitualmente en los autores franceses e italianos, mientras que es generalmente evitado en los países heréticos [...]»[47]. El redentorista belga François Xavier Godts, autor de la primera monografía sobre la Corredención (1920), sintetiza el significado del término de este modo:

> Por medio de su estrecha unión con el Redentor y a través de su continua participación en todos sus sufrimientos, María tiene su parte en la obra de nuestra salvación, una parte secundaria y totalmente subordinada a la de su Hijo, pero no menos universal; de este modo se puede afirmar que en toda gracia que recibimos están los méritos infinitos de la sangre del Redentor, a cuyos sufrimientos se añadieron los sufrimientos de la Corredentora[48].

[43] G. M. Dreves - C. Blume, *Analecta hymnica medii aevi* 46 (Leipzig 1905) n.79, p.126s, citado y traducido en Miravalle, «Con Gesù...», a.c., 86: «Pia, dulcis et benigna/ Nullo prorsus luctu digna, / Si fletum hinc eligeris / Ut compassa redemptori / Captivato transgressori / Tu coredemptrix fieres». En la estrofa siguiente María es también llamada *redemptrix*.

[44] *Monita salutaria Beatae Mariae Virginis ad cultores suos indiscretos,* Gand 1673, monitum 10: «Cavendum tamen, ne per hyperbolem vel immoderatum zelum, mihi quidquid tribuas quod soli Deo debetur. Ne itaque me vocaveris Salvatricem aut Corredemtricem». Una tesis de este libro aparece entre los errores refutados por el papa Alejandro VIII (1690) (DH 2326). Solo en el arco de dos años aparecen cerca de 40 escritos contrarios a Von Widenfeld (cf. Carol, *Mariología,* o.c., 302-321).

[45] Cf. R. Laurentin, «Le titre...», a.c., 413.

[46] Véase el texto en Mansi 53, 619, propuesto como *votum dogmaticum.* Cf. Carol, *Mariología,* o.c., 593.

[47] B. H. Merkelbach, «Mater divinae gratiae»: *Revue ecclésiastique de Liège* 10 (1914) 23-35 (25s) (traducción de Hauke). Para ulteriores testimonios véase Carol, *Mariología,* o.c., 397-404. Inicialmente, Merkelbach prefiere hablar de «colaboradora» en la Redención. Más tarde el teólogo cambia de opinión y considera que el término, a primera vista equívoco, se ha convertido ahora en general y es usado de una manera correcta, es decir, como cooperación subordinada a la Redención: Merkelbach, *Mariologie,* o.c., 333. Cf. Hauke, *Maria, «Mediatrice di tutte le grazie»...,* o.c., 73-75.

[48] F.-X. Godts, «La Corédemptrice», en AA.VV., *Mémoires et rapports du Congrès Marial tenu à Bruxelles, 8-11 septembre 1921,* I (Bruselas 1922) 154-170 (157). Véase

El congreso mariológico internacional de Roma, acontecido en 1904, fue de fundamental importancia para la doctrina sobre la mediación mariana, incluyendo también el título de «Corredentora». Para esto fue decisiva la conferencia de Alexis-Henri-Marie Lépicier, siervo de María, más tarde cardenal: «La Inmaculada Virgen María, Corredentora del género humano». La conferencia, publicada aparte en 1905, fue traducida al francés y al alemán. Esta publicación fue la «chispa» para una discusión controvertida[49]. Pero, más allá de la controversia, la palabra «corredentora» aparece también en el lenguaje oficial de la Iglesia. Esto tiene lugar por vez primera durante el pontificado de Pío X, en documentos de la Congregación para los Ritos[50] y del Santo Oficio[51]. Pío XI es el primer Papa en usar el título «Corredentora» en varias alocuciones (1933-35)[52]. Según Pío XI, María, «como copaciente y corredentora» ha «asistido» a su Hijo «que cumplía sobre el altar de la Cruz la redención de género humano[53]. Pío XII, en cambio (al menos como Papa) conscientemente evita la palabra, probablemente para no entrar en las controversias en curso[54]. El título de «Corredentora» lo hallamos de nuevo en algunos discursos de Juan Pablo II, pero no en los documentos más relevantes (como la *Redemptoris Mater)*[55]. Este uso seguramente muestra que no se trata de un término prohibido. Parece interesante

también Id., *La Corédemptrice* (Bruselas 1920).

[49] Véase, sobre todo, A.-H.-M. Lépicier, *L'Immaculée Mère de Dieu, corédemptrice du genre humain* (Turnhout 1906). Cf. Hauke, *Maria, «Mediatrice di tutte le grazie»...*, o.c., 22; Id., «Alexis-Henri-Marie Lépicier - Förderer der thomistischen Dogmatik und "Kardinal Mariens"»: *Doctor angelicus* 7 (2007) 189-197.

[50] Cf. *Acta Sanctae Sedis* 41 (1908) 409.

[51] Cf. *AAS* 5 (1913) 364; 6 (1914) 108. Un óptimo análisis sobre el uso del término en el lenguaje oficial de la Iglesia es de A. B. Calkins, «The Mystery of Mary Coredemptrix in the Papal Magisterium», en Miravalle, *Mary Co-redemptrix. Doctrinal Issues Today* (Goleta ca 2002) 25-92; ya Id., «Il mistero di Maria Corredentrice nel magistero pontificio», en AA.VV., *Maria Corredentrice* I (Frigento 1998) 141-220. Cf. también Miravalle, «Con Gesù...», a.c., 123-162.

[52] Cf. Miravalle, «Con Gesù...», a.c., 126-128 (alocución a los peregrinos de Vicenza [30-11-1933]; alocución a los peregrinos españoles [23-3-1934]; radiomensaje con ocasión de la conclusión del Año Santo en Lourdes [2-4-1935]).

[53] Radiomensaje del 28-4-1935, citado en Calero, *La Vergine Maria...*, o.c., 290; cf. *L'Osservatore Romano* (29/30-4-1935) 1; *Discorsi di Pio XI*, vol. III (1934-1939) (Ciudad del Vaticano 1985).

[54] Cf. Hauke, «Maria, "compagna del Redentore"...», a.c., 52s; Miravalle, «Con Gesù...», a.c., 128-130.

[55] Cf. A. B. Calkins, «Pope John Paul II's Teaching on Marian Coredemption», en Miravalle, *Mary Coredemptrix...*, o.c. (1996) 113-146; Hauke, «La mediazione materna di Maria...», a.c., 52-54; Siano, «Uno studio...», a.c., 347s. Daniel, *La mediazione materna...*, o.c., 116-118. «Corredentora de la humanidad»: audiencia general del 8-09-1982; Ángelus en la fiesta de san Carlos, Arona (4-11-1984) («Corredentora»); discurso en el santuario mariano de Guayaquil, Ecuador (31-1-1985): «el papel de María como corredentora cesó con la glorificación del Hijo» (obviamente el término es aplicado también a la redención subjetiva); Ángelus (31-05-1985) («Corredentora»); conmemoración del DC aniversario de la canonización de santa Brígida (6-10-1991): la santa invocaba a María (entre otras cosas) como «corredentora, exaltando el papel singular de María en la historia de la salvación y en la vida del pueblo cristiano». Gherardini, *La Corredentrice...*, o.c., 53s cita luego la catequesis más densa sobe el tema, añadiendo un detalle de la propia experiencia: «Lo desconcertante no es que el Papa, durante la catequesis del 9-4-1997, insista sobre la parte reservada a María en la obra de la salvación, y por ella fielmente cumplida, sino que *L'Osservatore Romano* del 10 atenúe la catequesis papal, convirtiendo "corredentora" en "singular cooperadora"».

referir una comunicación oficial de la Comisión del concilio Vaticano II (sobre el esquema *De Beata):* «Han sido omitidas algunas expresiones y palabras usadas por los Sumos Pontífices que son muy verdaderas en sí, pero pueden ser entendidas con mayor dificultad por los hermanos separados (especialmente por los protestantes). Entre estas palabras podemos también enumerar la expresión: «Corredentora del género humano» (san Pío X, Pío XI) [...]»[56]. Juan Pablo II, evidentemente, ha considerado que un término «verdadero en sí» no se suprima por razones diplomáticas. De este modo ¿no deberíamos sacrificar también el título «Madre de Dios» *(Theotokos)* que no gusta a los protestantes[57]?

Más allá de la aparición de los términos «corredención» y «Corredentora», es necesario estar atentos también a expresiones equivalentes, muy presentes sobre todo desde el magisterio de León XIII: «después de haber sido la cooperadora *(administra)* de la redención humana, se convierte también por el poder casi ilimitado que le fue concedido, en dispensadora *(administra)* de la gracia que en todo tiempo mana de esta redención». «La Virgen inmaculada, escogida para ser Madre de Dios, y por eso mismo hecha corredentora del género humano, goza junto al Hijo de un poder y de una gracia tan grandes que ninguna criatura ni humana ni angélica pudo ni podrá alcanzar jamás una mayor»[58].

Pío X usa, por lo que respecta al mérito, la distinción entre «mérito *de condigno*» y «mérito *de congruo*». El primer mérito *(de condigno),* el de Cristo, corresponde exactamente a todas las exigencias de la justicia, mientras que el mérito de María *(de congruo)* indica solo una conveniencia. «Se llama así aquel mérito al que la recompensa corresponde *no por causa de estricta justicia,* sino por consideración benévola y amigable de la acción realizada [...]»[59]. Pío X afirma en la encíclica *Ad diem illum* (1904): «puesto que María supera a todos en la santidad y en la unión con Jesucristo y ha estado asociada por Jesucristo a la obra de la redención, ella nos procura de congruo, como dicen los teólogos, lo que Jesucristo nos ha procurado de condigno, y es la suprema dispensadora de gracias»[60].

De Benedicto XV encontramos la afirmación: «por cuanto dependía de ella, inmoló a su Hijo, por lo cual se puede con razón afirmar que redimió al género humano con Cristo» (1918)[61].

En el magisterio de Juan Pablo II sobresale la Catequesis Mariana titulada (por lo que parece) «María Corredentora» y referida por *L'Osservatore Romano* bajo el título «María, singular Cooperadora de la

[56] *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani secondi,* I/4 (Ciudad del Vaticano 1971) 99.

[57] Se lo pregunta, entre otros, Miravalle, «With Jesus»..., o.c., 169-172; cf. con términos más gentiles «Con Gesù...», a.c., 144s. Sobre la reticencia protestante frente al título de «Madre de Dios», véase Dittrich, «Protestantische...», a.c., 305- 307.

[58] Cf. Carol, *Mariología,* o.c., 514-516; encíclica *Adiutricem popoli,* 1895 (EE 3, n.1220); *Supremi apostolatus,* 1883 (EE 3, n.346: «corredentora» traduce *servandi hominum generis consors facta).*

[59] Calero, *La Vergine Maria...,* o.c., 297.

[60] Traducción según Calero, ibíd., 289; Cf. EE 4, n.26; DH 3370.

[61] Carta apostólica *Inter sodalicia (AAS* 10 [1918] 182), traducida según Calero, *La Vergine Maria...,* o.c 289. Cf. Miravalle, «Con Gesù...», a.c., 125s.

Redención» (10 de abril de 1977)[62]. «A lo largo de los siglos la Iglesia ha reflexionado en la cooperación de María en la obra de la salvación, profundizando el análisis de su asociación al sacrificio redentor de Cristo. Ya san Agustín atribuye a la Virgen la calificación de «colaboradora» en la Redención (cf. *De Sancta Virginitate,* 6; PL 40, 399), título que subraya la acción conjunta y subordinada de María a Cristo redentor.

La reflexión se ha desarrollado en este sentido, sobre todo desde el siglo XV. Algunos temían que se quisiera poner a María al mismo nivel de Cristo. En realidad, la enseñanza de la Iglesia destaca con claridad la diferencia entre la Madre y el Hijo en la obra de la salvación, ilustrando la subordinación de la Virgen, en cuanto cooperadora, al único Redentor. Por lo demás, el apóstol Pablo, cuando afirma: "Somos colaboradores de Dios" (1 Cor 3,9), sostiene la efectiva posibilidad que tiene el hombre de colaborar con Dios». «El término "cooperadora" aplicado a María cobra, sin embargo, un significado específico. La cooperación de los cristianos en la salvación se realiza después del acontecimiento del Calvario, cuyos frutos se comprometen a difundir mediante la oración y el sacrificio. Por el contrario, la participación de María se realizó durante el acontecimiento mismo y en calidad de madre; por tanto, se extiende a la totalidad de la obra salvífica de Cristo. Solamente ella fue asociada de ese modo al sacrificio redentor, que mereció la salvación de todos los hombres. En unión con Cristo y subordinada a él, cooperó para obtener la gracia de la salvación a toda la humanidad. [...]

María está asociada a la obra salvífica en cuanto mujer. El Señor, que creó al hombre "varón y mujer" (cf. Gén 1,27), también en la Redención quiso poner al lado del nuevo Adán a la nueva Eva [...] María, nueva Eva, se convierte así en icono perfecto de la Iglesia. En el designio divino, representa al pie de la cruz a la humanidad redimida que, necesitada de salvación, puede dar una contribución al desarrollo de la obra salvífica».

## 5. La discusión teológica sobre la corredención

La discusión teológica sobre la cooperación de María en la Redención está fuertemente estimulada por las peticiones de una definición dogmática de la «mediación universal» de María, surgidas desde 1915 de la Iglesia belga guiada por su primado, el cardenal Désiré Mercier[63]. Estas peticiones llegaron a un resultado considerado intermedio con la aprobación pontificia de la Misa de «María Mediadora de todas las gracias» (1921) para Bélgica y para todas las otras iglesias locales y comunidades religiosas que deseaban este formulario litúrgico. Más tarde «la memoria de la bienaventurada Virgen María se hizo casi general»[64].

[62] Cf. HAUKE, «Maria, "compagna del Redentore"...», a.c., 58s.

[63] Cf. HAUKE, *Maria, «Mediatrice di tutte le grazie»...,* o.c.; ID., «Maria, "Mediatrice di tutte le Grazie" nell'Archivio Segreto Vaticano...», a.c.; FALCÃO DODD, *The Virgin Mary, Mediatrix of all Grace...,* o.c., 65-235.

[64] Messe della beata Vergine Maria (1986), introduzione ufficiale al formulario n.30 "Maria Vergine Maria e Mediatrice di grazia": *Compostella. Messale per la vita cristiana* IV

En el contexto de la discusión teológica vigorosamente crecida a partir de 1921 se enciende también un debate controvertido sobre el título de «Corredentora» y, por lo demás, sobre el alcance exacto de la cooperación mariana. La primera monografía sobre la corredención, la del P. Godts de 1920[65], halla la simpatía del primado belga[66].

La primera fase de la discusión está marcada por el reconocimiento o no de la cooperación de María en la Redención, una cooperación puesta en duda en 1916 por el informe del dominico Alberto Lepidi, consejero del Santo Oficio[67]. Una oposición análoga se encuentra en algún teólogo francés y alemán (Jean Rivière, Bernhard Poschmann y Bernhard Bartmann que, sin embargo, hizo una retractación en 1925, impresionado por el movimiento de Mercier y por la posición de Pío XII)[68]. Las dificultades son visibles en las posiciones del cardenal Billot, SJ, muy influyente en el seno del Santo Oficio hasta su expulsión en 1927, y en Maurice de La Taille, SJ, profesor en la Gregoriana[69]. La objeción principal se manifiesta en la referencia a Jesucristo como único Redentor: la Redención debe ser considerada completa para María antes de recibir su primera gracia. La Redención en cuanto tal se realiza, por tanto, sin la actividad de María. La respuesta a esta dificultad es formulada por el jesuita August Deneffe en un artículo aparecido en la revista *Gregorianum* en 1927: en el sacrificio de Cristo se encuentran juntas, pero lógicamente distintas, dos intenciones. «Por medio de la primera intención, Cristo dio el entero fruto de la Redención a la Bienaventurada Virgen María, la Mujer y Nueva Eva, la esposa de Cristo, el tipo de la Iglesia; después, a través de la segunda intención, en unión con la voluntad de la Virgen, obtuvo para nosotros la Redención»[70].

Por esta explicación es evidente que el acto redentor, en su sustancia, es debido únicamente a Cristo. No obstante esto, se valora la contribución única de María en la realización misma de la Redención. Se puede hacer aquí una comparación con el pecado original: el responsable constituyente fue Adán, y por eso los Padres hablan de un pecado «en Adán»; sin embargo, la existencia misma del pecado original depende de la cooperación de Eva. El pecado de Eva no es parte esencial, sino parte integrante de nuestra ruina. De forma similar se presenta la cooperación de María, no como «parte esencial» sino como «parte integral» de nuestra Redención[71].

(Ciudad del Vaticano 1996) 286.

[65] F.-X. GODTS, *La Corédemptrice* (Bruselas 1920).

[66] Cf. HAUKE, *Maria, «Mediatrice di tutte le grazie»...*, o.c., 75-77.

[67] Ibíd., 209-212; ÍD., «Maria, "Mediatrice di tutte le Grazie" nell'Archivio Segreto Vaticano...», a.c., 119s. Véase VILLAFIORITA MONTELEONE, *Alma Redemptoris Socia...*, o.c., 15-21 (votum di Lepidi: 447-454); la petición de los obispos belgas de 1915 está publicada en M. HAUKE, «Riscoperta: La petizione del Cardinale Mercier e dei Vescovi belgi a Papa Benedetto XV per la definizione dogmatica della Mediazione universale delle grazie da parte di Maria (1915). Introduzione teologica e testo originale francese»: *Immaculata Mediatrix* 10 (3/2010) 305-338.

[68] Cf. HAUKE, *Maria, «Mediatrice di tutte le grazie»...*, o.c., 44.73s.

[69] Ibíd., 118-122.

[70] A. DENEFFE, «De Mariae in ipso opere redemptionis cooperatione»: *Gregorianum* 8 (1927) 3-22 (19). Cf. HAUKE, *Maria, «Mediatrice di tutte le grazie»...*, o.c., 131-134.

[71] Cf. G. M. ROSCHINI, «Equivoci sulla Corredenzione»: *Marianum* 10 (1948) 277-282 (280s).

Mientras en la primera fase de la discusión está en juego la cooperación mariana considerada globalmente, una segunda fase corresponde al papel particular de la presencia de María bajo la Cruz. A partir de los años 30, Heinrich Lennerz, SJ, profesor de cristología y mariología en la Gregoriana, diferencia entre la cooperación llamada «remota» a la Redención, realizada en el consentimiento de María en la Encarnación, y la cooperación «próxima» al sacrificio de la Cruz, negada a María por el teólogo alemán. Lennerz aplicó a la mediación mariana también los términos (de Scheeben) «redención objetiva» y «subjetiva»: la mediación de María atañe únicamente a la redención subjetiva (o sea, la distribución de los frutos de la Redención), pero de ninguna manera a la redención objetiva[72]. Dado que María es redimida, no puede de ningún modo merecer en la Redención, ni siquiera con el *meritum de congruo*. Lennerz fue el exponente principal de la corriente llamada «minimalista». La discusión siguiente sacó a la luz que la Redención comienza ya en la Encarnación. Así se ve, por ejemplo, en la carta a los Hebreos, que hace comenzar el sacrificio redentor cuando el Verbo asume la naturaleza humana (Heb 10,5-10). El hecho de que María mantenga su «sí» también bajo la Cruz es, por tanto, una cooperación verdadera en la Redención. La posición minimalista es superada desde el congreso mariológico internacional de Lourdes de 1958, donde hallamos entre los exponentes de las diversas escuelas una convicción unánime de que existe una verdadera cooperación inmediata de María en la Redención objetiva[73].

La corriente mayoritaria está bien representada por Gabriele Maria Roschini (†1977), el más señalado mariólogo del siglo XX[74]. «Corredención» no es otra cosa que cooperación a la Redención:

> «Cooperar» significa unir la propia acción a la de otro, para producir, con él, una obra común que es el resultado de dos causas, distintas en el principio, pero asociadas en su actividad y en el efecto, término de su acción. La obra a la cual la Virgen ha unido su acción a la de Cristo es la Redención del género humano.
>
> Esta cooperación puede ser colateral e independiente (por ejemplo, dos que tiran, cada uno con la propia fuerza, de un carro) o subordinada (por ejemplo, dos, uno de los cuales actúa no ya por propia fuerza, sino por fuerza recibida del otro)[75].

La cooperación a la Encarnación con el *fiat* se extiende a todo el misterio de salvación. No es una contribución independiente, sino subordinada y dependiente de la acción de Cristo. Sin embargo se trata de una cooperación inmediata de María a la Redención objetiva. María fue prerredimida en vista de los méritos de Cristo. Con Cristo y subordinada a él, la Madre de Dios ofreció su Hijo al Eterno Padre, especialmente so-

[72] Cf. HAUKE, «La questione del "Primo principio"...», a.c. 591-597.
[73] Ibíd., 596.
[74] Cf. sobre todo, ROSCHINI, *Maria Santissima,* o.c., II, y el resumen de PARROTTA, *La cooperazione di Maria...,* o.c., 87-131.
[75] ROSCHINI, *Maria Santissima,* o.c., II, 120.

bre el Calvario, para la reconciliación de la humanidad. Primero (en orden lógico) es redimida María (preservada del pecado original), luego tiene lugar la cooperación de María: Redentor → María → todos los hombres redimidos (y no: Redentor → Iglesia, en ella María).

Una posición intermedia se halla en algunos mariólogos alemanes de la corriente eclesiotípica. El exponente principal es el palotino Heinrich Maria Köster (†1993). Köster parte de la idea de la Alianza entre Cristo y la Iglesia: María representa a la Iglesia bajo la Cruz, en el sentido de que acepta el sacrificio de Cristo. La aceptación de María es llamada «corredención receptiva»[76]. Esta teoría tiene la virtud de valorar la feminidad de María como tipo de la Iglesia, pero no tiene suficientemente en cuenta la contribución activa, que no es solo una aceptación del sacrificio de Cristo, sino una oferta activa dirigida al Padre, uniéndose profundamente a la donación expiatoria de su Hijo.

El Vaticano II no es aprovechable para la corriente minimalista, porque los textos conciliares reafirman una cooperación de María en toda la obra salvífica[77]. Desde la Anunciación hasta la Cruz, María «ha cooperado de modo único a la obra del Salvador» (LG 61). El Concilio, de hecho, enseña la doctrina de la corredención, sin usar el término por motivos ecuménicos. Lo mismo vale, también con la recuperación del vocabulario tradicional, para la enseñanza de Juan Pablo II. Benedicto XVI, sin usar el término técnico, ha retomado la misma doctrina[78]. A diferencia de la corriente mayoritaria anterior al Concilio, predominantemente «cristotípica» (como, por ejemplo, Roschini), la *Lumen gentium* y el magisterio pontificio posterior apuntan con más fuerza al aspecto «eclesiotípico», integrando así la enseñanza con algún elemento sano de la posición intermedia.

## 6. Las peticiones sobre el carácter dogmático del título «Corredentora»

Con ocasión del concilio Vaticano II, más de 300 obispos deseaban una definición dogmática sobre la mediación universal de María; cerca de 50 pensaban en la definición de María como Corredentora. Teniendo en cuenta el hecho de que la mediación universal comprende la cooperación a la salvación, llegamos a cerca de 400 obispos a favor de una definición dogmática[79]. El carácter pastoral del Concilio, sin embargo, no permitía la proclamación de nuevos dogmas. El fallido uso del término «Corredentora», considerado «verdadero en sí», estuvo motivado, como

[76] Véase H. M. Köster, *Die Magd des Herrn* (Limburgo 1947, 1954); G. Baraúna, *De natura corredemptionis marianae in theologia hodierna (1921-1958). Disquisitio expositivo-critica* (Roma 1960) 93-164; A. K. Zielinski, *Maria - Königin der Apostel. Die Bedeutung Mariens nach den Schriften des Palottiner- Theologen Heinrich Maria Köster für das Katholische Apostolat und die Neuevangelisierung in Lateinamerika* (Fráncfort 2000) 192-202; Gherardini, *La Corredentrice...*, o.c., 72s. 346s.

[77] Cf. Hauke, «La cooperazione attiva...», a.c., 183-186; Greco, *Madre dei viventi...*, o.c.

[78] Cf. supra, 70-71.

[79] Cf. Escudero Cabello, *La cuestión de la mediación mariana...*, o.c., 86-92; Calabuig, «Riflessione sulla richiesta...», a.c., 139s.

hemos visto, por razones ecuménicas, pero parece que no hubo ninguna discusión sobre este punto durante el concilio mismo. El Vaticano II describe atentamente la cooperación de María a la Redención (objetiva), pero evita entrar en cuestiones discutidas de modo controvertido[80].

Mientras tanto ha entrado un elemento nuevo con la petición por parte de un movimiento internacional, lanzado en 1993, de definir un dogma con los tres títulos «Corredentora, Mediadora, Abogada»[81]. La iniciativa alardea de tener el apoyo escrito de más de 550 entre cardenales y obispos y de 7 millones de fieles[82]. Entre los 47 cardenales que han firmado la petición se encuentran, entre otros, Jean-Marie Lustiger (París), John O'Connor (Nueva York) y Christoph von Schönborn (Viena)[83].

El elenco de los tres elementos de la petición parece (al menos a primera vista) un poco sorprendente, indicando tres puntos distintos. Entre estos tres puntos, el título «abogada» no necesita ninguna definición, porque se trata del compromiso desarrollado por María a través de su intercesión. El título «mediadora» (sobre el que volveremos) aparece ya desde el siglo VIII en la oración mariana y figura también en la *Lumen gentium*: el concilio se explica sobre el modo de esta mediación. Juan Pablo II subraya la mediación materna de María en Cristo y llama a María «mediadora»[84]. Es menos habitual, en cambio, el título «Corredentora».

La petición del movimiento *Vox Populi Mariae Mediatrici*, bajo la guía del teólogo estadounidense Mark Miravalle (Universidad Franciscana de Steubenville), en su forma concreta, no se explica solo por el contenido dogmático. La solicitud de tres títulos marianos, por lo que parece, viene por presuntas apariciones de María a una vidente holandesa (Ida Peerdeman, †1996) que sostenía haber recibido mensajes sobre este punto[85]. En 1951, medio año después de la definición de la Asunción, la «mujer de todos los pueblos» solicita definir el último dogma mariano, aunque este hecho sea objeto de protestas. Ella promete

[80] Cf. LG 54; HAUKE, «La mediazione materna di Maria...», a.c., 38-40; MIRAVALLE, «Con Gesù...», a.c., 131-145.

[81] Cf. MIRAVALLE, *Maria Corredentrice...*, o.c.; ID. (ed.), *Mary Coredemptrix...*, o.c. (1995); ID. (ed.), *Mary Coredemptrix...*, o.c. (1996); ID. (ed.), *Contemporary Insights...*, o.c.; ID. (ed.), *Mary Co-redemptrix...*, o.c.; ID., «Con Gesù...», a.c. Véase la bibliografía escogida sobre la discusión en HAUKE, «La cooperazione attiva...», a.c., 187s.

[82] Véase MIRAVALLE, *The Immaculate Conception and the Co-redemptrix* (Goleta CA 2004) 36. Cf. www.voxpopuli.org.

[83] Véase la lista reproducida por P. M. SIGL, *Die Frau aller Völker. Miterlöserin Mittlerin Fürsprecherin* (CH- Goldach 1998) 90s.

[84] Cf. HAUKE, «La mediazione materna di Maria...», a.c.; SIANO, «Uno studio...», a.c. Véase, entre otros, CM 65 («María Mediadora», 1-10-1997).

[85] Sobre lo siguiente Cf. SIGL, *Die Frau aller Völker...*, o.c.; A. B. CALKINS, «The Theological Relevance of Our Lady of All Nations and the Amsterdam Apparitions», en MIRAVALLE, *Contemporary Insights...*, o.c., 217-224; P. KLOS, «The Specific Message of the Lady of All Nations Regarding the Fifth Marian Dogma», en MIRAVALLE, *Contemporary Insights...*, o.c., 225-234. Se remite también a los mensajes a la vidente de Akita, reconocidos por el obispo local, en el curso de los cuales una estatua que representaba a la «Señora de todos los pueblos» (Ámsterdam) derramaba lágrimas: T. T. YASUDA, «The Message of Mary Coredemptrix at Akita and its Complementarity with the Dogma Movement», en MIRAVALLE, *Contemporary Insights...*, o.c., 235-249.

que la definición se hará pese a las controversias teológicas anteriores y volverá más fuerte a la Iglesia. El contenido del dogma corresponde a la representación de la «mujer de todos los pueblos» ante la Cruz, abriendo las manos para la transmisión de la gracia. El 31 de mayo de 2002, el obispo de Amsterdam, Monseñor Punt, reconoce el carácter sobrenatural de los mensajes desde 1945 hasta 1959, por tanto también cuanto atañe al dogma mariano. La discusión sobre los acontecimientos, sin embargo, no ha concluido todavía y evidencia también elementos que invitan a la prudencia[86]. El obispo no ha respetado la decisión negativa procedente de la Congregación para la Doctrina de la Fe en 1974[87]; un análisis crítico revela elementos incompatibles con un presunto origen sobrenatural[88].

La valoración sobre el origen sobrenatural (o no) de un tal mensaje no condiciona a la teología. Miravalle mismo subraya la independencia metodológica del movimiento de los eventos de Ámsterdam. Las fuentes verdaderas de la teología no son revelaciones privadas («privadas» en el sentido de que no forman parte de la Revelación pública en Cristo, concluida con el fin de la época apostólica). El trabajo teológico consiste, en cambio, en el estudio de la Sagrada Escritura y de la Tradición, para ver si existe o no un fundamento sólido a tal doctrina. Los mensajes proféticos (si son auténticos) no contienen novedades doctrinales, sino que reafirman realidades ya existentes en el tesoro de la fe y añaden eventualmente algún punto sobre el comportamiento requerido en la época concreta[89].

El movimiento por la definición del nuevo dogma encuentra su centro en los Estados Unidos, donde han aparecido cuatro volúmenes con artículos varios, también de autores señalados (como Bertrand de Margerie, Michael O'Carroll, Ignace de La Potterie)[90]. La oposición de

[86] Véase, por ejemplo, H. ALLES, «"Amsterdam" - die Erscheinungen der "Frau aller Völker"»: *Theologisches* 35 (2005) 411-434. Las opiniones positivas se recogen fácilmente en el libro de SIGL, *Die Frau aller Völker...*, o.c. y en internet: www.laudate.org («La Señora de todos los Pueblos»); véase también P. SBALCHIERO, «Amsterdam», en R. LAURENTIN - P. SBALCHIERO (eds.), *Dictionnaire des «apparitions» de la Vierge Marie* (París 2007) 79-84. Una intervención de la Congregación para la Doctrina de la Fe (A. Amato) ha prohibido el uso público de la fórmula (reiterada en una oración «revelada» en Ámsterdam) «la mujer que una vez era María» (Carta del 20-5-2005, respuesta a una pregunta de la Conferencia Episcopal de Filipinas). A continuación el obispo de Ámsterdam difundió la oración sin aquella fórmula sobre la que había insistido más veces la aparición recibida por la vidente.

[87] Cf. «Notificazione del 25 maggio 1974»: *L'Osservatore Romano* (14-/5-6-1974) 2; CONGREGATIO PER DOCTRINA FIDEI (ed.), *Documenta inde a Concilio Vaticano Secundo expleto edita (1966-2005)* (Ciudad del Vaticano 2006) 90; C. J. SCICLUNA, «Orientamenti dottrinali e competenze del vescovo diocesano e della Congregazione per la Dottrina della Fede nel discernimento delle apparizioni mariane», en PAMI (ed.), *Apparitiones Beatae Mariae Virginis in Historia, Fide, Theologia. Acta Congressus mariologici-mariani internationalis in civitate Lourdes Anno 2008 celebrati.* I: *Studia in sessionibus plenaria exhibita* (Ciudad del Vaticano 2010) 329-356 (355, nota 3).

[88] Cf. M. HAUKE, «Die Manifestationen der ‚Frau aller Völker'. Klärende Hinweise»: *SS.MJ* 36 (2-2012) 60-87.

[89] Volveremos sobre este punto en el capítulo siguiente, sobre las apariciones marianas.

[90] Cf. MIRAVALLE, *Mary Coredemptrix...*, o.c. (1995); ID. (ed.), *Mary Coredemptrix...*, o.c. (1996); ID. (ed.), *Contemporary Insights...*, o.c.; ID. (ed.), *Mary Co-redemptrix...*, o.c.

la mayoría de los mariólogos a esta iniciativa se manifestó inmediatamente: los títulos solicitados serían «equívocos», y una definición, al menos por el momento, no sería oportuna especialmente por motivos ecuménicos. Así, resumiendo, el comunicado de una comisión teológica *ad hoc*, reunida en el congreso mariológico internacional en Czestochowa en 1996[91].

Si describimos «Corredención» simplemente como «cooperación a la obra de la salvación», no deberíamos tener dificultades teóricas para una definición dogmática. Los problemas afectan más bien a la formulación más exacta del contenido, la atrofia de la aproximación sistemática respecto a la mediación mariana en la época posconciliar y, sobre todo, al miedo de frenar progresos ecuménicos especialmente con los protestantes. Por lo demás hay que tener en cuenta el tiempo que fue necesario para llegar a la definición de la Inmaculada Concepción y de la Asunción. La definición de un dogma no puede venir de forma repentina, sin una preparación adecuada por parte de la teología y del *sensus fidelium*. Brunero Gherardini (muy favorable al título de Corredentora) escribe: «sé bien que los tiempos de la Iglesia no siempre se corresponden con las aceleraciones de los nuestros»[92]. Para una definición dogmática, además, se necesita siempre algún motivo particular que haga útil el máximo compromiso del magisterio eclesial[93].

Según el parecer del que suscribe, no tiene sentido definir un dogma con tres títulos distintos, por lo menos de valor desigual entre ellos. Se necesitaría un título único, por ejemplo la «mediación universal de María», la «mediación materna de María en Cristo» o bien la «mater-

(2002). En la misma línea se encuentra una buena parte de las colaboraciones en AA.VV., *Mary at the Foot of the Cross,* I-VI (Bedford MASS 2000-2007); AA.VV., *Maria Corredentrice,* I-VIII (Frigento 1998-2006).

[91] Declaración de la comisión teológica del congreso de Czestochowa: *L'Osservatore Romano* 10 (4-6-1997). Cf. A. AMATO, «Verso un altro dogma mariano?»: *Marianum* 58 (1996) 229-232; (1999); A. B. CALKINS, «"Towards another Marian Dogma?" A Response to Father Angelo Amato, SDB»: *Marianum* 59 (1997) 159-167; ID., «Marian Coredemption and the Contemporary Papal Magisterium»: *Immaculata Mediatrix* 6 (2006) 191-227 (222-224); CALABUIG, «Riflessione sulla richiesta...», a.c.; ESCUDERO CABELLO, *La cuestión de la mediación...*, o.c.; autores varios en MIRAVALLE, *Contemporary Insights...*, o.c., 109-166; HAUKE, «Maria, "compagna del Redentore"...», a.c., 56s; ID., «La cooperazione attiva...», a.c., 187-189; PERRELLA, *La Madre di Gesù...*, o.c., 409-488; DE FIORES, *Maria sintesi di valori,* o.c., 515-524. Parece que la declaración citada supra no puede ser considerada una intervención del magisterio y que su génesis provoca alguna pregunta crítica.

[92] GHERARDINI, *La Corredentrice...*, o.c., 11.

[93] Son formulados diez motivos favorables a la formulación dogmática en MIRAVALLE, «Mary Coredemptrix: A Response to 7 Common Objections», ID., *Mary Co-redemptrix...*, o.c. (2002) 93-138: una claridad mayor en la explicación teológica; un progreso para el ecumenismo, que debe afrontar el entero tesoro de la verdad; un desarrollo adecuado de la doctrina mariana; la afirmación de la dignidad de la persona humana y de su libertad (ante el «sí» de María en la Anunciación y bajo la Cruz); la valoración de la dignidad femenina; la acentuación de la debida cooperación humana con la gracia divina; el valor redentor del sufrimiento; la mayor unidad en el seno de la Iglesia a través de una definición pontificia; la valoración del testimonio de los Santos del siglo XX; una nueva «efusión de gracia» tras la clarificación. Diez motivos contrarios son, en cambio, enumerados en MUNSTERMAN, *Marie corédemptrice?,* o.c., 65-81. Véase también mi recensión crítica sobre Munsterman en *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 101/3-4 (2006) 1318-1322.

nidad espiritual universal». La mediación es el tema más amplio para reunir los varios contenidos ligados a la cooperación de María a la Redención objetiva y subjetiva. No es exacto, en cambio, como propone una recientísima explicación sistemática más bien forzada, referir el título «Mediadora» a la mediación descendente (la comunicación de las gracias a los hombres) y el de «Abogada» a la mediación ascendente (la súplica ante Dios)[94]. La mediación comprende, en efecto, tanto el aspecto ascendente como el descendente[95]; además, la comunicación de las gracias se realiza mediante la intercesión de la Bienaventurada Virgen, como recalca Juan Pablo II[96].

El título «Corredentora», en cambio, apunta más bien a la cooperación a la redención objetiva, que culmina en la Cruz. Poner el título «Mediadora» tras el de «Corredentora» sugiere una explicación de la misma, que la reduce a la distribución de las gracias, por tanto, a la redención subjetiva. Sostener un dogma mariano que saque a la luz el cometido materno de María con respecto a sus hijos, de todas formas, es un punto interesante, aun requiriendo todavía, probablemente, un largo tiempo. Mientras, podemos estar seguros de que los contenidos solicitados forman parte ya del magisterio ordinario de la Iglesia.

[94] Esta distinción ha entrado en una petición de varios obispos y cardenales reunidos en Fátima (mayo 2005), dirigida al Sumo Pontífice. Los firmantes proponen la formulación siguiente de una definición dogmática: «Iesus Christus, hominis Redemptor in Cruce pendens, dedit hominibus Matrem suam tamquam omnium populorum Matrem spiritualem istam, videlicet Coredemptricem, quae et sub Filio suo et cum Eo in omnium popolorum redemptione cooperata est, istam videlicet omnium gratiarum Mediatricem quae omnia dona aeternae vitae nobis portat, istam videlicet Advocatam quae preces nostras Filio suo facit praesentes» (texto no reproducido en las actas del simposio, las cuales no justifican una tal propuesta —AA.VV., *Maria, «unica cooperatrice alla Redenzione»* [New Bedford MA 2005]—, sino en FERRER ARELLANO, *La Mediación...*, o.c., 311). Con una carta del 1-1-2008, dirigida a todos los cardenales y obispos del mundo católico, cinco de los cardenales presentes en el simposio de Fátima difundieron esta petición a nivel mundial. Véase la petición en el sitio, gestionado por Miravalle, www.motherofallpeoples.com. La distinción surge, por lo que parece, por primera vez en MIRAVALLE, *Maria Corredentrice...*, o.c., 55s; véase también A. B. CALKINS, «Il dogma auspicato: il come e il perché»: *Immaculata Mediatrix* 1 (2/2001) 43-64 (58s). La novedad de la propuesta está, en cambio, en poner los tres títulos solicitados bajo la voz «maternidad espiritual».

[95] Véase supra, 216 y el uso corriente de este esquema (mediación descendente - ascendente) en la cristología, por ejemplo en OCÁRIZ - MATEO SECO - RIESTRA, *Il mistero di Cristo. Manuale di Cristologia* (Roma 2000) (original español: *El misterio de Jesucristo* [Pamplona 1991]) 151: «La mediación de Cristo tiene un doble significado: ascendente, en el sentido de que Él ofrece a Dios la adoración, la gratitud, la expiación por los pecados y la oración en nombre de los hombres; y descendente, en el sentido de que Jesús hace llegar a los hombres todos los dones divinos, todas las gracias de salvación». De modo análogo, se podría hablar de dos fases de la mediación, la de la corredención y la de la intercesión, como lo hace un manual que es el fruto maduro de las discusiones sistemáticas en torno a las arriba mencionadas iniciativas del cardenal Mercier, el de MERKELBACH, *Mariologie*, o.c., 323. 345 que distingue así: «Dei Mater mediatrix est primario ut adiutrix redemptionis» – «Dei Mater quoque est mediatrix ut perpetua pro nobis apud Deum advocata».

[96] Cf. RM 21, 40; *Rosarium Virginis Mariae* (2002) 15; HAUKE, «La mediazione materna di Maria...», a.c., 61s. Separando la mediación de la intercesión se llega a la teoría (más bien discutida) de una causalidad física en la comunicación de las gracias: véase infra, 237-238.

## III. MARÍA COMO DISPENSADORA DE LAS GRACIAS

### 1. Premisa

> Esta maternidad de María en el orden de la gracia perdura sin cesar desde el momento del asentimiento que prestó fielmente en la Anunciación, y que mantuvo sin vacilar al pie de la cruz hasta la consumación perpetua de todos los elegidos. Pues, asunta a los cielos, no ha dejado esta misión salvadora, sino que con su múltiple intercesión continúa obteniéndonos los dones de la salvación eterna. [...] Por este motivo, la Santísima Virgen es invocada en la Iglesia con los títulos de Abogada, Auxiliadora, Socorro, Mediadora. Lo cual, sin embargo, ha de entenderse de tal manera que no reste ni añada nada a la dignidad y eficacia de Cristo, único Mediador [...] La mediación única del Redentor no excluye, sino que suscita en las criaturas diversas clases de cooperación, participadas de la única fuente.
>
> La Iglesia no duda en confesar esta función subordinada de María, la experimenta continuamente y la recomienda a la piedad de los fieles, para que, apoyados en esta protección maternal, se unan con mayor intimidad a su Mediador y Salvador (LG 62).

Este artículo de la *Lumen gentium* ofrece una síntesis del papel de María como dispensadora de las gracias. Esta función está enraizada en la cooperación de María a la obra de salvación sobre la tierra y consiste esencialmente en la intercesión. No impide el contacto directo con Jesús (como una secretaria en la antesala del jefe), sino que hace de intermediaria para un encuentro inmediato (cf. LG 60). La mediación de María hace que el cristiano pueda unirse más profundamente a Cristo.

Para entender cómo la mediación de María no entorpece el contacto inmediato con él, podemos aplicar el ejemplo del encuentro entre dos personas que tiene lugar por medio de un tercero. O bien imaginemos un coloquio entre dos personas, donde la presencia del tercero favorece la escucha de las peticiones de uno respecto al otro.

### 2. La huella histórica del tema[97]

#### a) *La base bíblica*

El criterio bíblico presupone todo lo dicho sobre la cooperación de María a la obra salvífica. Cooperación también a la realización de la Redención en los sujetos creyentes. Es muy significativa la escena joánica que presenta a María bajo la Cruz: estando unida al sacrificio del Redentor, la Madre de Dios recibe como hijo espiritual a Juan, que es

[97] Véase, entre otros, COMMISSIO BELGICA, «De definibilitate mediationis B. V. Mariae...»: *Marianum* 47 (1985) 79-176 (100-147) (= 1923; cf. HAUKE, *Maria,* «Mediatrice di tutte le grazie»..., o.c., 91-95); ROSCHINI, *Maria Santissima,* o.c. II, 207-232; MÜLLER, «Mittlerin der Gnade», a.c., 488s; O'CARROLL, *Theotokos,* o.c., 238-245; PERILLO, *Maria nella Mistica...,* o.c., 193-207, 266-289; SIANO, «Uno studio...», a.c.

prototipo de todos aquellos que pertenecen a Cristo (Jn 19,25-27). Esta interpretación aparece con claridad solo a partir del siglo XII (Ruperto de Deutz), pero se basa ya en el simbolismo joánico en el que el discípulo amado (del que no se da el nombre) lleva consigo una apertura que va más allá del sentido literal[98]. El vínculo del *testamentum crucis* con la maternidad espiritual universal de María es una enseñanza común del magisterio pontificio moderno, bien presente, entre otros, en Juan Pablo II[99]. «Se puede decir que, si la maternidad de María respecto de los hombres ya había sido delineada con anterioridad, ahora es precisada y establecida claramente; ella *emerge* de la definitiva maduración *del misterio pascual del Redentor*. La Madre de Cristo, encontrándose en el radio directo de este misterio que abarca al hombre —a cada uno y a todos—, es entregada al hombre —a cada uno y a todos— como madre. Este hombre a los pies de cruz es Juan, "el discípulo que él amaba". Sin embargo, él no está solo. Siguiendo la tradición, el Concilio no duda en llamar a María *"Madre de Cristo y madre de los hombres"*. En efecto, ella está "unida en la estirpe de Adán con todos los hombres [...]; más aún, es verdaderamente madre de los miembros (de Cristo) [...] por haber cooperado con su amor al nacimiento de los fieles en la Iglesia"»[100].

La misión universal de María, nueva Eva («Mujer»), está esbozada ya en las bodas de Caná, cuando la Madre obtiene de su Hijo el primer milagro, signo de la nueva alianza (Jn 2,1-11). «El acontecimiento de Caná de Galilea nos ofrece como un *preanuncio de la mediación de María,* orientada plenamente hacia Cristo y dirigida a la revelación de su poder salvífico» (RM 22a). El misterio de la Visitación evidencia cómo la santificación de Juan Bautista está ligada a la llegada de la Madre de Dios (Lc 1,41-45).

## b) *La época de los Padres*

Según los Padres, la actividad mediadora de María se realiza en sus cometidos de nueva Eva y de Madre de Dios. Hallamos expresiones muy fuertes en la homilía mariana más famosa de la antigüedad, atribuida a Cirilo de Alejandría en el concilio de Éfeso:

> Por ti «la criatura, caída en el pecado, es elevada al paraíso; todas las criaturas, sujetas a la insensatez de la idolatría, llegan al conocimiento de la verdad; por ti los creyentes obtienen la gracia del bautismo y el aceite de la alegría; por ti han sido fundamentadas las Iglesias del mundo entero; por ti todos los pueblos son llamados a la conversión [...]. Por ti los profetas anunciaron las cosas futuras y los apóstoles predicaron la salvación

[98] Véase, entre otros, DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza...,* o.c., 229-251; MANELLI, *Mariologia biblica,* o.c., 399-420. Cf. supra, 42-43.

[99] Cf. CALKINS, *Totus tuus,* o.c. (1997) 205-217; (2006) 282-292; HAUKE, «La mediazione materna di Maria...», a.c., 67s.

[100] RM 23b, con referencia a LG 53s.

a las gentes; por ti, los muertos resucitan, los soberanos gobiernan, por ti reina la santa Trinidad[101].

En esta cita, parece que María es presentada como instrumento personal de la acción de la Trinidad, de manera correspondiente a la función trinitaria de la Iglesia.

La terminología que corresponde al título de «mediadora», con varios matices, se presenta con particular riqueza en ámbito griego tras el concilio de Éfeso. Aparece, entre otras, la expresión *mesiteúousa*, testimoniada por primera vez en el siglo V en Basilio de Seleucia[102]. Romano el Meloda (siglo VI) usa la palabra *mesítes*, utilizada en el Nuevo Testamento por Jesucristo mismo[103]. El título latino «mediadora» *(mediatrix)* para la mediación mariana en Cristo se manifiesta desde el siglo VI en un escrito atribuido a Orígenes[104], luego en Pablo Diácono, un autor de la época carolingia (siglo VIII): intercediendo por los pecadores, María es «mediadora entre el Hijo y los hombres»[105].

La dispensación de las gracias abraza a toda la Iglesia. Ya Agustín recalca: María es «verdaderamente madre de los miembros (de Cristo) [...] porque con su amor ha cooperado a hacer nacer en la Iglesia los fieles, que son los miembros de aquella cabeza»[106].

La dispensación universal de las gracias es reafirmada en Oriente sobre todo por Germán de Constantinopla (†733): «Ninguno recibe la salvación sino por medio de María, a nadie le es donada una gracia sino a través de ella»[107]. El himno *Akáthistos* alaba a María como «escala celeste por donde Dios desciende», como «puente que nos lleva de la tierra al cielo»[108] y como reconciliación del mundo entero[109].

### c) *El Medievo*

Tomás de Aquino clarifica, como se ha señalado ya, el concepto de la mediación: el único mediador es Cristo en cuanto obra la unión entre Dios y el hombre, pero otras personas son implicadas para preparar esta unión *(dispositive)* o bien para ayudar a que sea comunicada *(ministerialiter)*[110].

[101] *Hom.* 4 (PG 77,992 B - 996 C); trad. it. en GAMBERO, *Maria nel pensiero...*, o.c., 278s.

[102] BASILIO DE SELEUCIA, *Oratio* 39,5 (PG 85,444 A); cf. O'CARROLL, *Theotokos*, o.c., 72.240.

[103] Cf. O'CARROLL, *Theotokos*, o.c., 240; GAMBERO, *Maria nel pensiero...*, o.c., 372s.

[104] PSEUDO-ORÍGENES, *Hom. in Mt* 12,38 (Florilegium Cassinense II, 154 B), referido en O'CARROLL, *Theotokos*, o.c., 241.

[105] PABLO DIÁCONO, *Hom. 45 in Assump.* (PL 95,1496 C). Cf. MÜLLER, «Mittlerin der Gnade», a.c., 488; GAMBERO, *Maria nel pensiero...*, o.c., 59.

[106] *De sancta virg.* 6 (PL 40,399), citado en LG 53.

[107] *Orat. in zonam B. Mariae* (PG 98,280). Sobre Germán, véase E. PERNIOLA, *La mariologia di san Germano patriarca di Costantinopoli* (Roma 1954) 167-175; ROSCHINI, *Maria Santissima*, o.c. II, 216-221.

[108] Inno Acátisto, stanza 3 (ed. Calzecchi Onesti 31).

[109] Inno Acátisto, stanza 1 (ed. Calzecchi Onesti 25). Cf. TONIOLO, *AKATHISTOS. Saggi di critica e di teologia* (Roma 2000) 9s.

[110] Cf. supra, 210.

En el Medievo la pregunta es si todas las gracias (después de la Asunción de María al cielo) son comunicadas por Cristo a través de María. Esta convicción es expresada con vigor en Occidente por Anselmo (†1109): todos los dones de Dios en Jesucristo (reconciliación del pecador, vida nueva, protección en el último juicio) han venido a nosotros también por medio de María, que nos ha dado a luz a Cristo[111]. La intercesión de la madre impetra la reconciliación con el Hijo. Bernardo de Claraval compara a María con el «acueducto» y subraya: Dios «ha querido que tuviésemos todo por medio de María»[112]. Bernardino de Siena emplea la metáfora del cuello que une el cuerpo con la cabeza: «Pues ella es el cuello de nuestra Cabeza, a través del cual se transmiten a su cuerpo místico todos los dones espirituales»[113]. En la misma línea se halla un famoso dicho de Dante, citado entre otros por León XIII, Pío XII y Juan Pablo II: «Mujer, eres tan grande y tanto vales, que quien desea una gracia y no recurre a ti, quiere que su deseo vuele sin alas»[114].

d) *La época moderna*

En el magisterio de los papas del tiempo moderno hallamos algunas afirmaciones muy decididas sobre la mediación de toda gracia por parte de María[115]. *León XIII,* en su encíclica sobre el rosario de 1891, se refiere a Tomás de Aquino, según el cual el consentimiento de María en la Anunciación representa a toda la naturaleza humana, dado que el Verbo quería celebrar «un místico matrimonio con el género humano». «En consecuencia se puede con toda verdad y rigor afirmar que, por divina disposición, nada nos puede ser comunicado del inmenso tesoro de la gracia de Cristo [...] sino por medio de María. De modo que, como ninguno puede acercarse al Padre supremo sino por medio del Hijo, así ordinariamente ninguno puede acercarse a Cristo sino por medio de la Madre»[116].

El Papa añade la idea de que Jesús, «desde lo alto de la cruz, confió a sus amorosos cuidados a todo el género humano, en la persona del discípulo Juan». Y María «comenzó desde aquel momento a cumplir sus deberes de Madre con todos»[117] (cf. Jn 19,26-27). O bien, en otra encíclica: «"Ahí tienes a tu hijo". Ahora, en la persona de Juan, según el pensamiento

[111] *Oratio* 5-7 (p.ej. Or. 7, v.102-104: «Aula propiciatoria para el mundo entero, causa de la paz universal, vaso y templo de vida y salvación para todos [...]»). Véase I. Biffi - C. Marabelli (eds.), *Anselmo d'Aosta. Orazioni e meditazioni* (Milán 1997).

[112] *Sermo in Nativ. BMV* 3, 10 (PL 183,100), citado, entre otros, por Pío XI, Enc. *Ingravescentibus malis* (1937) (EE 5, n.1330). Sobre Bernardo véase O. Stegmüller - H. Riedlinger, «Bernhard von Clairvaux I. Leben und Werk», en ML 1 (1988) 445-447; Gambero, *Maria nel pensiero...*, o.c., 160-163.

[113] *Quadrag. de Evangelio aeterno* X, 3,3, citado en Pío X, Enc. *Ad diem illum* (EE 4, n.26).

[114] *Divina Comedia, Paraíso* 33,13-15. Cf. León XIII, Enc. *Augustissimae Virginis* (1897) (EE 3, n.1350); Pío XII (AAS 32 [1940] 145); Juan Pablo II, Carta apostólica *Rosarium Virginis Mariae* 16.

[115] Cf. Siano, «Uno studio...», a.c.

[116] Enc. *Octobri mense* (EE 3, n.949).

[117] Ibíd. (EE 3, n.950).

constante de la Iglesia, Cristo quiere señalar a todo el género humano y, particularmente, a todos aquellos que se habrían de adherir a él con fe»[118].

La idea de ver la maternidad espiritual de María prefigurada en la misión confiada por Jesús a María, es expresada por primera vez, como parece, solo en el Medievo por Anselmo de Lucca (†1086) y Ruperto de Deutz (†1135)[119]. Es discutido si esta interpretación corresponde ya al sentido literal del texto joánico[120]. Existe, de todas formas, un punto de engarce en el texto evangélico. El tema es profundizado por Juan Pablo II, como ha sido ya señalado.

El ejercicio de la maternidad espiritual de María comienza de lleno con la Asunción al cielo, como indica León XIII. «Desde allí [...] ella comenzó a velar por la Iglesia y a asistirnos a nosotros y a protegernos como madre; de modo que, después de haber sido la cooperadora de la redención humana, ha venido a ser igualmente, por el poder casi ilimitado que le fue concedido, la dispensadora de la gracia que en todo tiempo fluye de esta redención»[121].

Como León XIII, también Pío X enseña la distribución de todas las gracias; lo hace en la encíclica *Ad diem illum*, publicada en el 50 aniversario de la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción (1904):

> Cuando llegó para Jesús la última hora «su Madre estaba junto a la cruz» [...]. La consecuencia de esta comunión de sentimientos y de dolores entre María y Jesús es que «se convierte legítimamente en digna de reparar la humana ruina» (Eadmero) y, por tanto, en dispensadora de todos los tesoros que Jesús nos ganó con su muerte y con su sangre.
>
> Cierto, solo Cristo tiene el derecho propio y particular de dispensar aquellos tesoros que son el fruto exclusivo de su muerte, siendo Él por su naturaleza el mediador entre Dios y los hombres. María es «ante su único Hijo la poderosísima mediadora y conciliadora del mundo entero» (Pío IX, *Ineffabilis Deus)*, casi el «acueducto» (Bernardo) que dispensa los bienes de la salvación o el «cuello» que une el cuerpo místico de Cristo a la «cabeza» (Bernardino de Siena), comunicando todos los dones espirituales. María

[118] Enc. *Adiutricem popoli,* 1895 (EE 3, n.1219).

[119] Cf. LAURENTIN, *Breve trattato...,* o.c., 114. Sin embargo hay preparaciones. RM 23, n.47, cita a Orígenes: Nadie puede percibir la importancia del evangelio de Juan, «si no ha puesto la cabeza en el pecho de Jesús y recibido de Él a María como madre» *(In Ioan.* 1,6; cf. Ambrosio, *Expos. Evang. sec. Luc.* X, 129-131). Sobre el sentido de este texto, véase LAURENTIN, *Breve trattato...,* o.c., 76s, 105. No significa todavía la maternidad espiritual universal de María, sino más bien «los discípulos de Cristo, en cuanto identificados con el Salvador, son hijos de María» (ibíd., 105). Parece, sin embargo, que va un paso más adelante el testimonio de Jorge de Nikomedia (siglo IX): las palabras «Ahí tienes a tu hijo» significan también los otros discípulos (no está claro, en cambio, cuáles son estos «otros»: ¿son todos los cristianos? Cf. LAURENTIN, *Breve trattato...,* o.c., 106).

[120] Véase, por ejemplo, el comentario de SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni,* III (Brescia 1981) (original alemán: *Das Johannesevangelium,* III [Friburgo ³1979]), confrontándolo con los trabajos de DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza,* o.c., y SERRA (véase la bibliografía). Por causa de la disputa exegética, la interpretación fue evitada en el texto de la *Lumen gentium:* ZIEGENAUS, *Maria in der...,* o.c., 225. Las motivaciones adoptadas por el cardenal Bea fueron, sin embargo, no de orden teológico, sino diplomático, teniendo en cuenta las dificultades de los protestantes: Cf. R. LAURENTIN, *La Vierge au Concile* (Paris 1965) 107-109; HAUKE, «La mediazione materna di Maria...», a.c., 68.

[121] *Adiutricem populi,* 1895 (EE 3, n.1220).

comunica *de congruo* (por conveniencia) lo que Cristo mereció *de condigno* (por derecho). El Señor «está sentado a la derecha de la majestad en los cielos» (Heb 1,3), pero María, a su vez, está como reina a su derecha[122].

*Benedicto XV* (1921) permitió a todos los ordinarios del mundo que lo solicitasen, según el ejemplo de Bélgica, celebrar el oficio litúrgico y la misa «María, Mediadora de todas las gracias» (31 de mayo). El Papa no tomó postura, en cambio, sobre la petición hecha por los obispos belgas (con el cardenal Mercier, 1915) de proclamar como dogma la mediación universal de todas las gracias por parte de María. La misa «María, Mediadora de todas las gracias» tuvo una gran difusión[123]. Preparado por este texto, en el Misal de la BVM (1986) fue introducido un formulario con el título más modesto de «María Virgen, madre y mediadora de Gracia». Este último formulario es como el «sucesor» de aquel precedente, fijado para el 8 de mayo[124].

La mediación universal de María es ahora parte segura del magisterio ordinario, muy visible en varias intervenciones de Juan Pablo II, que usa la fórmula «Mediadora de todas las gracias»[125]. Con términos análogos también Benedicto XVI enseña la misma doctrina: «No hay fruto de la gracia en la historia de la salvación que no tenga como instrumento necesario la mediación de Nuestra Señora [...]. Demos gracias a Dios Padre, a Dios Hijo, a Dios Espíritu Santo, de los cuales nos vienen, por intercesión de la Virgen María, todas las bendiciones del cielo [...]»[126].

## 3. Una mediación universal

La doctrina del magisterio ordinario no enseña todavía con toda claridad, como verdad de fe, la dispensación de *todas* las gracias por parte de María. María puede ser llamada «Mediadora de todas las gracias» porque ha llevado al mundo al Redentor. Hallamos también un consenso sobre el hecho de que la Madre de Dios, a través de su intercesión en el cielo, puede comunicar a todos los hombres todas las gracias salvíficas. En la época del Cardenal Mercier no fueron presentadas objeciones particulares contra la mediación universal de la Madre de Dios[127].

[122] *Ad diem illum*, 1904 (EE 4, n.25s).

[123] Cf. Hauke, *Maria, «Mediatrice di tutte le grazie»...*, o.c., 67-72.

[124] El texto es ya de 1971; véase la introducción histórica sobre la misa: *Messe della Beata Vergine Maria* (Ciudad del Vaticano 1989) n.30, p.99: «[...] se siguió de ello que la memoria de la bienaventurada Virgen María mediadora llegó a ser casi general».

[125] Cf. Miravalle, «Con Gesù...», a.c., 50-53; Hauke, «La mediazione materna di Maria...», a.c., 82-90; Siano, «Uno studio...», a.c., 248-253; Daniel, *La mediazione materna...*, o.c., 190-197. Para el carácter universal de la mediación mariana véase, sobre todo, RM 40a, 45c, 47b; CM 62 (24-9-1997) n.2. La fórmula «Mediadora de todas las gracias», según las investigaciones meticulosas de Calkins, aparece siete veces, en alocuciones del 1-12-1978, 30-8-1980, 17-1-1988, 10-4-1988, 2-7-1990, 18-9-1994, 28-6-1996 (*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. I, 250; III/2, 495; XI/1, 119; XI/1, 863; XIII/2, 17; XVII/2, 344s; XIX/1, 1638).

[126] Homilía con ocasión de la canonización de fray Galvao, OFM (Brasil), 11-5-2007.

[127] Cf. Hauke, *Maria, «Mediatrice di tutte le grazie»...*, o.c., 129-131.

Fue discutida, en cambio, la manera exacta en la que se necesita especificar la maternidad espiritual de María. Evidentemente María no podía merecer la gracia propia, como pensaba el P. Godts (hallando inmediatamente una crítica común); por eso algún teólogo dudaba en llamarla «mediadora de *todas* las gracias». Esta «limitación» es, no obstante, compartida por el único mediador mismo, Jesucristo, que no podía merecer la gracia comunicada a su naturaleza humana en el momento de la Encarnación. Sin embargo, no se renuncia a llamar al Señor el mediador universal de todas las gracias.

Otra objeción tiene que ver con las gracias comunicadas antes de la Asunción de María al cielo, sobre todo las del Antiguo Testamento, para las cuales la Madre de Dios no podía todavía intervenir con su intercesión. También esta limitación es compartida por Jesucristo —que es mediador en cuanto hombre— el cual no podía todavía actuar en el período veterotestamentario. Las gracias del Antiguo Testamento eran dadas, de todas formas, en vista de la Redención de Cristo en la Cruz, y puede hacerse la misma afirmación ante la asociación de María al sacrificio redentor. Es necesario, por tanto, diferenciar entre las gracias dadas «en vista» de la misión salvífica de María como nueva Eva y las gracias comunicadas como consecuencia de la intercesión celestial, que pueden alcanzar un radio universal solo a partir de la Asunción al cielo (cuando María entra en la visión beatífica, viendo a Dios «cara a cara»). La referencia del Vaticano II a la «múltiple intercesión» de María (LG 62) señala, por lo que parece, al mérito de la Madre de Dios: el mérito, obtenido en la gracia de Cristo, «apela» a Dios para distribuir la gracia a todos los hombres redimidos por el Salvador. Tomás de Aquino llama a los méritos de los santos *oratio interpretativa,* es decir, una súplica de hecho pero sin intercesión explícita *(oratio expressa)*[128].

Una tercera objeción atañe a las gracias sacramentales, comunicadas *ex opere operato* por Cristo por medio del ministro humano. ¿Cuál es su vínculo con la intervención de María? Algún teólogo quería restringir la mediación mariana a las gracias actuales y exceptuar las gracias sacramentales. Esta restricción olvida que la intervención de María se realiza en un nivel distinto del de las acciones sacramentales. Sin embargo, podemos ligar también la gracia bautismal al mérito de María, asociado al mérito infinito de Cristo. El himno *Akáthistos,* por poner solo un ejemplo, hace depender también la gracia de los sacramentos de iniciación de la intervención de María[129].

[128] Cf. *STh* Suppl. q.72 a.3. Cf. la autorizada opinión de uno de los dos redactores principales (aunque sorprenda la cautela en la formulación), PHILIPS, *L'Église et son mystère* (París 1967) 560: «Puede darse que diciendo esto el Concilio aluda a la distinción escolástica entre la solicitud formal y la memoria de los méritos adquiridos». No parece tan creíble, en cambio, la propuesta de ROSCHINI, *Maria Santissima,* o.c. II, 202, según la cual la intercesión «reviste una doble modalidad: la de la causa moral [...] y la de la causa física instrumental [...]». No nos parece que la teología escolástica o neoescolástica haya tratado la causa instrumental física bajo la voz «intercesión».

[129] Acátisto, stanza 21: «AVE, que haces surgir reluciente el esplendor, AVE, que haces fluir rico de agua el río. AVE, que representas la piscina simbólica. AVE, que borras la suciedad del pecado» (ed. Calzecchi Onesti 85). Cf. TONIOLO, *AKATHISTOS...*, o.c., 143s.

Se recalca que la intercesión universal de María y la más limitada de los santos no se excluyen entre sí, como resulta de un debate a consecuencia de una curación en Lourdes: fue invocada la Virgen María por intercesión de la beata Juana de Arco. Benedicto XV reconoció en esta ocasión que la Madre de Dios ya es de por sí «Mediadora de todas las gracias»[130].

## 4. ¿Causalidad «física» o «moral» de la mediación?

La intercesión explícita o «acreditada» *(oratio expressa vel interpretativa)* dispone de una causalidad moral en el sentido de que apela a la voluntad de Dios, que dona su gracia ligada por él a la cooperación de los santos. El adjetivo «moral» entiende, por tanto, la subordinación a la voluntad de Dios conferida singularmente para cada caso. Algunos mariólogos proponen además una, así llamada, eficacia «física», en la que una causa instrumental actúa en la fuerza de una causa principal. El modo de actuar de la Madre de Dios se acerca a la explicación tomista de la humanidad de Cristo y de los sacramentos: la acción de la humanidad de Cristo, en la fuerza de la divinidad, es comparada en Tomás de Aquino a la acción de un brazo, por medio del cual actúa una persona (el brazo aparece como *instrumentum coniunctum);* el bastón movido por el brazo humano, en cambio, es comparado a los sacramentos (como *instrumenta separata);* de esta manera, la fuerza salvífica es transmitida por la divinidad de Cristo mediante su humanidad en los sacramentos[131]. La causalidad «física» constituye, por tanto, una acción más inmediata respecto al actuar «moral», en el que se apela explícitamente, en cada caso, a la voluntad de Dios.

A nivel filosófico, no parece haber obstáculos de principio en sostener una causalidad «física» en la Madre de Dios, pero quedan dudas por lo que atañe a la conveniencia de este actuar[132]. Hay que tener en cuenta la eficacia específica de las acciones sacramentales realizadas *ex opere operato* en persona de Cristo, cabeza de la Iglesia. María no participa de esta capitalidad. Juan Pablo II recalca que la mediación de la Santísima Virgen tiene un «carácter de intercesión»[133] y permanece, por tanto, en el ámbito de la causalidad moral. La mediación mariana es vista en la línea del sacerdocio de todos los creyentes en Cristo, si bien de modo excelso como arquetipo y Madre de la Iglesia. Esto aparece con evidencia en un pasaje de la encíclica sobre la Eucaristía: El asentimiento de María en la Anunciación no es comparado con las palabras de la consagración del

[130] Cf. Hauke, *Maria, «Mediatrice di tutte le grazie»...*, o.c., 121s.

[131] *STh* III 62 a.5.

[132] La toma de postura más amplia sobre este tema, a favor de una causalidad física, es de G. M. Roschini, «De natura influxus B.M. Virginis in applicatione Redemptionis», en PAMI (ed.), *Maria et Ecclesia* II (Ciudad del Vaticano 1959) 223-295. Véase también A. M. Apollonio, «Maria Santissima Mediatrice di tutte le grazie. La natura dell'influsso della Beata Vergine nell'applicazione della Redenzione»: *Immaculata Mediatrix* 7 (2007) 157-181. En sentido contrario se explica, entre otros, Merkelbach, *Mariología*, o.c., 367-371.

[133] Cf. RM 21. 40 y otros. Cf. Hauke, «La mediazione materna di Maria...», a.c., 61s.

sacerdote consagrado, sino con «el *amén* que cada fiel pronuncia cuando recibe el cuerpo del Señor»[134].

## 5. El carácter vinculante de la doctrina sobre la mediación universal de María

Las iniciativas del Cardenal Mercier para la definición del dogma de la mediación universal de María fueron frenadas tras su desaparición en 1926. Entre las tres comisiones pontificias, instituidas por Pío XI desde 1922 hasta 1924, dos dieron un parecer positivo: la Comisión belga (1923) y la española (1925)[135]. No fueron publicados, en cambio, los resultados de la Comisión romana (1925)[136], aunque haya sido redescubierto uno de los cuatro informes, el de Garrigou-Lagrange[137]. Según lo señalado hasta el momento, los obstáculos a la definición no parecían venir tanto de las objeciones citadas con anterioridad, cuanto de la problemática de la corredención, el motivo probable del cardenal Billot. Los proyectos para el Vaticano II, ya en curso durante el pontificado de Pío XI, preveían, de todos modos, el tema de la mediación universal de María y el de la Asunción[138].

Tanto Pío XII como el Concilio Vaticano II evitaron proceder a la proclamación dogmática de la mediación universal de María, dejando la discusión a los teólogos. La *Lumen gentium* se conforma con indicar que María «es para nosotros madre en el orden de la gracia» (n.61) y que es invocada, entre otros, con el título de «mediadora» (n.62). Es, de todos modos, una mediación en Cristo y por medio de él. En los textos conciliares está clara la maternidad universal de María con respecto a los hombres (María «madre de Cristo y madre de los hombres, especialmente de los fieles»)[139].

Especificar esta tarea es un trabajo dejado a los teólogos y podría conducir un día a una aclaración magisterial. De todas formas, son señalados los textos citados por la *Lumen gentium* a pie de página tras la palabra «mediadora». Es citado el papa León XIII, que en la encíclica *Adiutricem, populi* dice, entre otras cosas, que María, «después de haber sido la cooperadora *(administra)* de la redención humana, se convirtió también, por el poder casi ilimitado que le fue concedido, en dispensadora de la gracia que en todo tiempo brota de esta redención. [...] De ahí los títulos dados a ella de "señora nuestra, nuestra mediadora", "reparadora del mundo entero", "dispensadora de los dones celestiales"». El Papa se refiere a san Bernardo en Occidente y a san Tarasio y a la liturgia bizantina del 8 de diciembre en Oriente. El Papa cita luego a san Germán: «Nadie, oh Virgen santísima, tiene pleno conocimiento de Dios, sino por ti; nadie se

[134] JUAN PABLO II, *Ecclesia de Eucharistia* (2003) 55.
[135] Cf. HAUKE, *Maria, «Mediatrice di tutte le grazie»...*, o.c., 86-98.
[136] Véase ibíd., 109-122; ÍD., «Maria, "Mediatrice di tutte le Grazie" nell'Archivio Segreto Vaticano...», a.c.
[137] Publicado en HAUKE, *Maria, «Mediatrice di tutte le grazie»...*, o.c., 163-179; véase también, con un comentario más amplio ID., «Das Gutachten von Garrigou-Lagrange...», a.c.
[138] Cf. HAUKE, *Maria...*, o.c., 134s.
[139] Cf. LG 54; LAURENTIN, *Breve trattato...*, o.c., 248.

Repite

Releer

salva, sino por ti, oh Madre de Dios; nadie recibe dones de la misericordia divina, sino por ti»[140].

De la encíclica *Ad diem illum* de Pío X es citado precisamente el pasaje central, según el cual María es reparadora del mundo perdido y digna «por eso de dispensar todos los tesoros que Jesús nos procuró con su muerte y su sangre [...] Por aquella comunión de dolores y angustias [...] le fue concedido a la augusta Virgen ser "junto a su Hijo la poderosísima mediadora y conciliadora del mundo entero"». María aparece como «acueducto» (san Bernardo) y «cuello» por medio del cual Cristo, «fuente de la gracia», «comunica a su cuerpo místico todos los dones espirituales» (san Bernardino de Siena)[141].

La encíclica *Miserentissimus Redemptor,* de Pío XI, trata sobre la expiación vicaria de Cristo, en la cual está implicada también la Madre de Dios. María, así lo recalca el texto, ha ofrecido a Jesús «en la cruz Víctima por nosotros», convirtiéndose de este modo en «Reparadora». El Papa confía «en su intercesión junto a Jesús que, siendo el único "mediador entre Dios y los hombres" (1 Tim 2,5), quiso asociar a su Madre como abogada de los pecadores, dispensadora y mediadora de gracia [...]»[142].

Finalmente, el concilio cita un radiomensaje de Pío XII del 13 de mayo de 1946 (a los fieles reunidos en Fátima) en el que el Sumo Pontífice afirma: «Asociada como Madre y Ministra del Rey de los Mártires a la obra inefable de la Redención humana, le está siempre asociada, con un poder casi inmenso, en la distribución de las gracias que derivan de la Redención»[143].

Si la Iglesia en el futuro debiese definir la mediación universal de María en la distribución de las gracias, bastaría poner en el texto principal las notas a pie de página del Concilio Vaticano II.

Ya la Exhortación apostólica *Signum magnum,* de Pablo VI (1967), subraya con términos muy claros que la maternidad espiritual universal de María forma parte del tesoro de la fe:

«María participó en el sacrificio de su Hijo, la causa de nuestra Redención, con una unión tan íntima, que ha merecido ser llamada por Él madre no solo de un único discípulo, Juan, sino también —si podemos decirlo— de todo el género humano representado por el apóstol. Por eso ella continúa desde el cielo su misión materna para engendrar y aumentar la vida divina en cada una de las almas de los hombres redimidos. Esta verdad confiere una consolación muy profunda y constituye, según la libre voluntad de Dios sapientísimo, una parte complementaria *(pars est expletiva)* en el misterio de la salvación humana; por eso esta doctrina debe ser tenida por todos los cristianos como verdad de fe *(ab omnibus christianis debet fide teneri)»*[144].

[140] EE 3, n.1220 = *ASS* 15 (1895-96) 303.

[141] EE 4, n.25s = *Acta* (de Pío X) I, 154; DH 3370.

[142] EE 5, n.260 = *AAS* 20 (1928) 178.

[143] *AAS* 38 (1946) 266; it. en *L'Osservatore Romano* (19-5-1946), citado en ROSCHINI, *Maria Santissima,* o.c. II, 204.

[144] *AAS* 59 (1967) 467s. Cf. las referencias de DE MARGERIE, «Can the Church Define Dogmatically the Spiritual Motherhood of Mary?», en MIRAVALLE, «L'Église peut-elle définir

## IV. MARÍA COMO «MADRE DE LA IGLESIA»

### BIBLIOGRAFÍA

VATICANO II, LG 53-54. 61-63; PABLO VI, Discurso de clausura del tercer período del Concilio Vaticano II (21-11-1964): *AAS* 56 (1964) 1007-1018; JUAN PABLO II, RM 43-47; CM (17-9-1997).

BODEM, A., «Mutter der Kirche», en ML 4 (1992) 553-555; CALERO, A. M., *María en el misterio de Cristo y de la Iglesia* (Madrid 1990); COLZANI, G., *Maria. Mistero di grazia e di fede* (Cinisello Balsamo [3]2006) 271-274; DITTRICH, A., *Mater Ecclesiae. Geschichte und Bedeutung eines umstrittenen Marientitels* (Wuzburgo 2009); DÜRIG, W., *Maria - Mutter der Kirche* (St. Ottilien 1979); GALOT, *Maria. La donna nell'opera della salvezza* (Roma [3]2005) 353-368; GHERARDINI, B., «Chiesa», en NDM (1985) 350-368 (357s); PONCE CUÉLLAR, M., *María. Madre del Redentor y Madre de la Iglesia*, (Barcelona [2]2001) 483-487; RIESTRA, J. A. «El título "Mater Ecclesiae" en los manuales recientes de mariología»: *Annales theologici* 10 (1996) 449-469; ROVIRA, G. (ed.), *Ungetrübter Spiegel. Maria, Mutter der Kirche* (Essen 1992); VOLLERT, C., «María y la Iglesia», en CAROL, *Mariología* (Madrid 1964) 921-966; ZIEGENAUS, A., *Maria in der Heilsgeschichte* (Aquisgrán 1998) 218-232.

### 1. María, «imagen y madre» de la Iglesia

En el contexto de la mediación mariana podemos también tratar el título «Madre de la Iglesia», proclamado por Pablo VI durante el concilio Vaticano II, al final de la tercera sesión, el 21 de noviembre de 1964. Este título es usado para recalcar el papel de María para la entera comunidad de los creyentes, no solo para situaciones individuales.

La maternidad espiritual de María en favor de la Iglesia[145] es contemplada junto a su ser «tipo de la Iglesia», un punto ya subrayado en más ocasiones[146]. El Vaticano II aporta una buena síntesis, apuntando sobre la maternidad divina y sobre la virginidad de María, presentes de manera análoga en la comunidad de la Iglesia y en cada creyente[147]. La Iglesia se hace «madre» «mediante la palabra de Dios aceptada con fidelidad, pues por la predicación y el bautismo engendra a una vida nueva e inmortal a los hijos concebidos por obra del Espíritu Santo y nacidos de Dios. Y es igualmente virgen, que guarda pura e íntegramente la fe prometida al Esposo, [...] conserva virginalmente una fe íntegra, una esperanza sólida y una caridad sincera»[148]. La Iglesia, antes de aparecer en su perfil je-

dogmatiquement la Maternité spirituelle de Marie? Objections et réponses»: *Marianum* 43 (1981) 394-418.

[145] Véase ya supra, 215-216.

[146] Véase sobre todo supra, 55, 63-66, 73-88.

[147] LG 63-65. Cf. RM 43.

[148] LG 64. Sobre María como «prototipo» de la Iglesia, véase H. RAHNER, *Maria e la Chiesa* (Milán 1991; original alemán: *Maria und die Kirche* [Innsbruck 1951]); ROSCHINI, *Maria Santissima* II, o.c., 517-527; GHERARDINI, «Chiesa», a.c.; ID., *La Chiesa. Mistero e servizio* (Roma [3]1994) 153-163; CALERO, *La Vergine Maria...*, o.c., 78-90; O'CARROLL, *Theotokos*, o.c., 346-348; HAFFNER, *The Mystery of Mary...*, o.c., 240-243.

rárquico y «petrino», se manifiesta en su dimensión mariana, acogiendo la divina gracia y cooperando con el Salvador[149].

«María está, por tanto, presente en el misterio de la Iglesia como *modelo*. Pero el misterio de la Iglesia consiste también en el hecho de engendrar a los hombres a una vida nueva e inmortal: es su maternidad en el Espíritu Santo. Y aquí María no solo es modelo y figura de la Iglesia, sino mucho más. Pues, "con materno amor coopera a la generación y educación" de los hijos e hijas de la madre Iglesia. La maternidad de la Iglesia se lleva a cabo no solo según el modelo y la figura de la Madre de Dios, sino también con su "cooperación"» (RM 44). Precisamente la cooperación salvífica de María sobrepasa la medida de cualquier otro miembro del cuerpo místico de Cristo y asume una misión universal para todos los otros hombres redimidos por su Hijo. Por eso, la relación de María con la Iglesia está bien recogida en el título de los tres formularios del Misal mariano: ella es «imagen y madre de la Iglesia»[150].

## 2. Fundamentos bíblicos y desarrollo histórico del título *Mater Ecclesiae*

En la base del título «Madre de la Iglesia» se encuentra la misión materna de María, nueva Eva, con respecto a todos aquellos que pertenecen (o debieran pertenecer) a Cristo. Ya Ireneo pone juntas a María y a la Iglesia como «seno materno que hace renacer a los hombres en Dios»[151]. Son importantes también las referencias a Gén 3,20: María, nueva Eva, como «madre de todos los vivientes» (así, entre otros, en Atanasio, Efrén y Pedro Crisólogo)[152]. Otra huella importante es la visión agustiniana de la Iglesia como el Cristo total *(Christus totus);* Agustín, citado por el Vaticano II, afirma: María es «verdaderamente madre de los miembros (de Cristo) [...] porque con su amor ha cooperado a hacer nacer en la Iglesia a los fieles, que son los miembros de aquella cabeza»[153].

El uso del título «madre de la Iglesia» es discutido de modo controvertido en el Vaticano II. Las objeciones se iniciaron sobre todo por el hecho de que María misma forma parte de la Iglesia, aunque siendo el miembro más excelente. ¿Se puede ser madre de una realidad a la que se pertenece[154]? Pero el término «Iglesia» aquí es obviamente entendido en el sentido de los otros miembros del cuerpo místico de Cristo. No basta la aproximación eclesiotípica a la mariología (María como tipo de la Iglesia), sino que se necesita también tener en cuenta la propuesta

[149] Cf. supra, 88.
[150] MBVM, n.25-27.
[151] Cf. supra, 52.
[152] Cf. ZIEGENAUS, *Maria in der...*, o.c., 219s.
[153] *De virg.* 6, citado en *Lumen gentium* 53. Sobre otras referencias patrísticas, cf. GALOT, *Maria. La donna...*, o.c., 362-364; DITTRICH, *Mater Ecclesiae*, o.c., 21-75.
[154] Uno de los opositores al título en el concilio sostiene incluso: si María es la madre de la Iglesia, nuestra madre, entonces ella sería nuestra abuela. Cf. C. POZO, *María...*, o.c., 58; ID., *María, nueva Eva...*, o.c., 34.

cristotípica: María participa en favor de la Iglesia de la influencia salvífica que parte del Salvador. Mientras que en la integración del esquema mariano en la constitución dogmática sobre la Iglesia, había triunfado (por poquísimas voces) la corriente eclesiotípica, Pablo VI restableció el equilibrio, acogiendo las peticiones de la corriente cristotípica, proclamando solemnemente el título «Madre de la Iglesia».

El testimonio más antiguo del título proviene de un comentario medieval sobre el capítulo 12 del Apocalipsis, escrito por Berengaudo (entre el siglo IX y el XII): «Podemos entender en este pasaje con la "mujer" también a María: porque es la madre de la Iglesia, puesto que ha engendrado a aquel que es la cabeza de la Iglesia». El teólogo añade inmediatamente: «Ella es hija de la Iglesia, ya que es el miembro más importante de la Iglesia»[155]. Ruperto de Deutz (†1129), en un comentario sobre el Cantar (4,13), llama a María «la fuente de los jardines, el manantial de aguas vivas; la fuente de los jardines, digo, la madre de las iglesias [...]»[156].

En el siglo XIII hallamos el título en la pluma de un cisterciense inglés, en la misma perspectiva: María es hija de la Iglesia universal, pero también su madre; «ya que es con seguridad madre de la cabeza, es comprendida de modo no inconveniente también como la madre del cuerpo»[157]. El título *Mater Ecclesiae* aparece luego en textos litúrgicos a partir de los siglos XIII y XIV[158]. Lo encontramos también en textos teológicos de la misma época, aunque en número más bien escaso. El título es usado después, entre otros, por Pedro Canisio. La poca resonancia parece remontarse a una descripción más bien individualista del papel de María, olvidando la perspectiva eclesial[159].

Como ha sido ya referido, a partir del siglo XI hallamos con más frecuencia la interpretación de Jn 19,26-27 en el sentido de la maternidad espiritual de María.

Benedicto XIV abre la nómina de los papas que hablan de la maternidad de María con respecto a la Iglesia (1748). Por primera vez entre los pontífices, León XIII usa formalmente el título *Mater Ecclesiae*, indicando como base escriturística Jn 19,26s (Juan como representante del género humano) y Hch 1,14 (María en oración en medio de la Iglesia naciente, antes de Pentecostés)[160]. Los Papas siguientes hablan de la maternidad de María con respecto a todos los miembros del cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. Juan XXIII y Pablo VI usan de nuevo el título de modo explícito.

[155] (Pseudo-)Ambrosio, *In Apoc.* (PL 17,876 C-D). Cf. O. Stegmüller, «Berengaudus», en ML 1 (1988) 435; Dittrich, *Mater Ecclesiae*, o.c., 90-129.

[156] *In Cant.* 4 (PL 168,898).

[157] Cf. Dürig, *Maria - Mutter der Kirche*, o.c., 16s; Galot, *Maria. La donna...*, o.c., 362.

[158] El texto más antiguo es un tropo sobre la «Salve Regina» (biblioteca de san Gallo): *Virgo, mater ecclesiae / Aeternae porta gloriae / Ora pro nobis omnibus/ Qui tui memoriam agimus* (Dürig, *Maria - Mutter der Kirche*, o.c., 20).

[159] Ziegenaus, *Maria in der...*, o.c., 221s.

[160] *Adiutricem populi*, 1895 (EE 3, n.1219). Las dos referencias aparecen también en RM 24, sobre la maternidad de María en favor de la Iglesia.

### 3. Aspectos sistemáticos

Pablo VI, con ocasión de la solemne proclamación, basó el título de Madre de la Iglesia sobre la Maternidad divina: dado que Cristo asumió la naturaleza humana de María, como cabeza él unió a sí mismo su cuerpo místico, que es la Iglesia. Como Madre de Cristo, María es, por tanto, también madre de los fieles y de los pastores, es decir, de la Iglesia[161]. En 1968 el Papa confirmó estas afirmaciones en el «Credo del pueblo de Dios»: «Creemos que la santísima Madre de Dios, nueva Eva, madre de la Iglesia, continúa en el cielo su misión maternal para con los miembros de Cristo cooperando al nacimiento y al desarrollo de la vida divina en las almas de los redimidos»[162].

Juan Pablo II, en la *Redemptoris Mater,* cita estas indicaciones y añade: «María está presente en la Iglesia como Madre de Cristo y, a la vez, como aquella Madre que Cristo, en el misterio de la redención, ha dado al hombre en la persona del apóstol Juan. Por consiguiente, María acoge, con su nueva maternidad en el Espíritu, a todos y a cada uno *en la* Iglesia, acoge también a todos y a cada uno *por medio de* la Iglesia»[163].

María, por una parte, es miembro y tipo de la Iglesia (aspecto eclesiotípico). Pero, al mismo tiempo, trasciende la Iglesia por medio de su papel materno hacia todos los otros fieles, participando en la obra de Cristo (aspecto cristotípico). Esta trascendencia se expresa en el título «Madre de la Iglesia», indicando la dispensación universal de las gracias en el contexto eclesial.

## V. MARÍA, *MATER UNITATIS.* LA MEDIACIÓN MATERNA DE LA MADRE DE DIOS EN EL ECUMENISMO Y EN EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

### 1. La mediación mariana y el ecumenismo

BIBLIOGRAFÍA

León XIII, Encíclica *Adiutricem populi* (1895) (EE 3, n.1217-1232); Vaticano II, LG 69; Pablo VI, *Marialis cultus* (1974) 32s; Juan Pablo II, RM (1987) 29-34; CM (12-11-1997) («La Madre de la unidad y de la esperanza»).

Apollonio, A. M., «Mary Coredemptress: Mother of Unity. A probing glance at the hidden face of Vatican Council II», en AA.VV., *Mary at the Foot of the Cross.* III: Mater Unitatis (New Bedford mass 2004) 316-358; Bengoechea, I., «La cooperación de María a la redención y el ecumenismo. El documento de "Les Dombes"»: *Estudios Marianos* 70 (2004) 361-378; Bruni, G., *Mariologia ecumenica,* o.c.; Id., «Ecumenismo», en *Mar* (2009) 455-465; Calabuig, I., «Postfazione», en Perrella, «Non temere di prendere con te Maria»..., o.c., 213-239;

[161] *AAS* 56 (1964) 1015.
[162] *Credo del popolo di Dio,* n.15 (Collantes [ed.], *La fe de la Iglesia...,* o.c., 977).
[163] RM 47. Véase también CM 63 («Madre de la Iglesia», 17-9-1997).

De Ridder, C. A. *Maria als Miterlöserin?* (Gotinga 1965); Dickson, C., «Mary Mediatrix: A Protestant Response», en Miravalle, M. (ed.), *Contemporary Insights on a fifth Marian Dogma* (Goleta, CA 2000) 181-184; Dittrich, A., *Protestantische Mariologie-Kritik. Historische Entwicklung bis 1997 und dogmatische Analyse* (Ratisbona 1998) 281-292; Galot, *Maria. La donna nell'opera della salvezza* (Roma [3]2005) 407-412; Gherardini, B., *La Corredentrice nel mistero di Cristo e della Chiesa* (Roma 1998) 302-318; Íd., «Lutero e gli eredi della Riforma dinanzi al mistero di Maria Corredentrice», en AA.VV., *Maria Corredentrice,* III (Frigento 2000) 53-74; Íd., «Unity and Coredemption», en AA.VV., *Mary at the Foot of the Cross.* III: Mater Unitatis (New Bedford mass 2004) 54-69; Íd., «Ecumenismo e corredenzione mariana», en AA.VV., *Maria Corredentrice,* VIII (Frigento 2006) 5-16; Grupo di Dialogo tra Cattolici Romani e Luterani, usa, «L'unico Mediatore, i santi e Maria» (1992): *Enchiridion Oecumenicum* 4 (Bolonia 1996) n.3083-3360; Gruppo di Dombes, *Maria. Nel disegno di Dio e nella comunione dei santi* (Magnano 1998) n.207-227; Hahn, S., «She Gave the Word Flesh», en Miravalle, M. (ed.), *Contemporary Insights...,* o.c., 169-180 = «Mary Coredemptrix: Doctrinal Development and Ecumenism», en Íd., (ed.), *Mary Co-redemptrix* (ibíd. 2002) 263-274; Hauke, M., «Maria, "compagna del Redentore". La cooperazione di Maria alla salvezza come pista di ricerca», en *RTLu* 7 (2002) 59-64; Íd., «La mediazione materna di Maria secondo Papa Giovanni Paolo II», en AA.VV., *Maria Corredentrice,* VII (Frigento 2005) 76-82; Kreuzer, M., «Maria und die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre»: *Forum Katholische Theologie* 17 (2001) 47-58; Macquarrie, J., «Mary Coredemptrix and Disputes Over Justification and Grace: An Anglican View», en Miravalle, M. (ed.), *Mary Coredemptrix, Mediatrix, Advocate. Theological Foundations,* II (Santa Barbara, ca 1996) 245-256 = *Mary Co-redemptrix...,* o.c. (2002) 139-150; Miravalle, M., «Mary Coredemptrix: A Response to 7 Common Arguments», en Íd., *Mary Co-redemptrix...,* o.c. (2002) 93-138 (98-102); Íd., «"Con Gesù". La storia di Maria Corredentrice», en AA.VV., *Maria Corredentrice,* VIII (Frigento 2006) 168-170; Munsterman, H., *Marie corédemptrice?* (París 2006) 78-80; O'Carroll, M., «Mary Coredemptress, Mediatress, Advocate: Instrument of Catholic-Orthodox Unity», en Miravalle, M. (ed.), *Mary Coredemptrix, Mediatrix, Advocate. Theological Foundations,* I (Santa Barbara, CA 1995) 119-143; Íd., «A Marian Dogma and Ecumenism», ibíd. II (1996) 227-243; PAMI (ed.), *De mariologia et oecumenismo* (Roma 1962); Perillo, M. F., «Maria SS. Corredentrice "Mater unitatis"»: *Divinitas* 46 (2003) 320-350; Perrella, S. M., «Non temere di prendere con te Maria» (Matteo 1,*20). Maria e l'ecumenismo nel postmoderno* (Cinisello Balsamo 2004) 103-119; Scheffczyk, L., *Maria, crocevia della fede cattolica* (Lugano 2002) 135-152; Söll, G., *Storia dei dogmi mariani* (Roma 1981) 409-416; Stöhr, J., «Maria und die Einheit der Kirche»: *SS.MJ* 4/1 (2000) 71-99; Zelinsky, V., «Mary in the Mystery of the Church: The Orthodox Search for Unity», en Miravalle, M. (ed.), *Mary Coredemptrix...,* o.c. II, 177-225.

### a) *Los cristianos separados de Oriente*

El tema de la mediación mariana ha sido debatido también en el ámbito del ecumenismo. Esto no vale tanto para los cristianos separados de Oriente, en particular para los Ortodoxos: La Iglesia oriental, desde la época antigua, reafirma fuertemente la cooperación humana *(sunergeía)* en el proceso salvífico. El «sí» de la *Theotokos* en la Anunciación

aparece en la puerta central de cada iconostasio. Precisamente al final de la época de los Padres griegos se hallan los primeros testimonios para la mediación universal de la Madre de Dios. La terminología técnica sobre la mediación (como «mediadora», *mesítes, mesiteúousa)* encuentra las primeras perspectivas precisamente en ámbito griego antiguo[164]. A los Ortodoxos, al estar separados de la unión con Roma, lo que no les gusta son las definiciones dogmáticas (tampoco sobre otros temas). También el término «corredentora», de procedencia occidental y medieval, les parece extraño, pero la cooperación activa a la Redención, en concreto la mediación mariana, está muy presente en su doctrina[165]. El Metropolita Damaskinos Papandreou, por ejemplo, muy comprometido en los coloquios ecuménicos a nivel internacional, toma postura sobre la mediación mariana con ocasión de la encíclica *Redemptoris Mater* (1987). Para él son preciosos, sobre todo, tres puntos, «que derivan su autenticidad del tesoro inextinguible de la común tradición patrística»: 1) la inserción de la Madre de Dios en el misterio del diseño salvífico divino; 2) «la mediación de la Madre de Dios en el plano de la obra salvífica de Cristo [...]»; 3) la maternidad activa y no meramente pasiva (o bien inconsciente) de María[166]. Papandreou considera incómodas las relaciones ecuménicas no por las declaraciones del Papa sobre la mediación universal de María, sino por los dogmas marianos de 1854 y 1950[167].

b) *El protestantismo*

α. La herencia de Lutero

La situación, en cambio, es muy distinta en el ámbito protestante. Ya en la introducción hemos podido conocer la perplejidad de los teólogos de la Reforma ante toda cooperación humana en el proceso de la justificación. Tampoco los esfuerzos ecuménicos contemporáneos han podido llevar a un acuerdo aceptado sobre este punto[168]. El núcleo es precisamente la cooperación de María a la Redención. Toda la problemática se explica bien ya con la Anunciación. El teólogo holandés calvinista Cornelis A. de Ridder, en su monografía sobre las discusiones católicas respecto a María Corredentora (1965), aplaude la interpretación (muy singular para un teólogo católico) del jesuita alemán Heinrich Lennerz: el

[164] Cf. supra, 232.

[165] Cf. O'CARROLL, «Mary Coredemptress...», a.c., 132-143; ÍD., «A Marian Dogma and Ecumenism», a.c., 229-236; ZELINSKY, «Mary in the Mystery...», a.c., 223s; Y. SPITERIS, *Salvezza e peccato nella tradizione orientale* (Bolonia 1999) 208s, 218-221. Véase también B. SCHULTZE, «Theologi palamitae saeculi xiv de mediatione B.M. Virginis», en PAMI (ed.), *Mariologia et oecumenismo* (Roma 1962) 355-422.

[166] D. PAPANDREOU, «Redemptoris Mater III. Orthodoxe Bemerkungen»: *Una Sancta* 42 (1987) 230s (230).

[167] Ibíd., 231.

[168] Véase supra, XVII-XVIII.

ángel Gabriel comunica a María la decisión divina sobre la Encarnación, pero Dios no hace depender la Encarnación del consentimiento de la Bienaventurada Virgen[169]. Esta lectura omite completamente la importancia del *libero arbitrio* (si bien Lennerz, a diferencia de Lutero, no niega el hecho del *libero arbitrio* mismo en la relación con Dios). De Ridder intenta neutralizar los pasajes paulinos que hablan de una cooperación humana con Dios (como 1 Cor 3,9; 2 Cor 6,1). Como máximo se podría hablar de una cooperación humana en el anuncio del evangelio, pero bajo ningún motivo en la justificación o en el ámbito de la gracia[170]. Es ya significativo el comentario de Lutero sobre la formulación *quem meruisti portare* en el *Regina coeli:* el «mérito» de ser Madre de Dios es igual al «mérito» del leño de la cruz de haber sostenido al Salvador[171]. En el proceso salvífico Dios hace todo y María, tipo del hombre justificado *sola gratia,* no hace nada[172].

### β. El documento de Dombes

El tema de la cooperación mariana ha sido retomado recientemente, sobre todo en un documento del grupo de Dombes[173]. Como primera dificultad ecuménica es expuesta precisamente «La "cooperación" de María a la salvación y la relación de la gracia con la libertad». Como ejemplo de la convicción protestante es citado Karl Barth: él se dirige, sobre todo, contra la «cooperación» de María[174]. Los interlocutores católicos, como en la *Declaración conjunta* sobre la justificación, ponen el término «cooperación» siempre entre comillas. Los teólogos (protestantes, católicos y ortodoxos) citan juntos a Marín Lutero: la justifica-

[169] De Ridder, *Maria als Miterlöserin?,* o.c., 64s, con referencia a H. Lennerz, *De beata Virgine* (Roma 1935) 164s. Sobre Lennerz véase Hauke, «La questione del "Primo principio"...», a.c., 591-597.

[170] De Ridder, *Maria als Miterlöserin?,* o.c., 164.

[171] *Esposizione del Magnificat* (1521): WA 7, 573; sobre el contexto véase Dittrich, *Protestantische...,* o.c., 29-37; Ziegenaus, *Maria in der...,* o.c., 52; M. Kreuzer, *«Und das Wort ist Fleisch geworden». Zur Bedeutung des Menschseins Jesu bei Johannes Driedo und Martin Luther* (Paderborn 1998) 262-266; Gherardini, *La Corredentrice...,* o.c., 302-310; Íd., «Lutero e gli eredi della Riforma dinanzi al mistero di Maria Corredentrice», en AA.VV., *Maria Corredentrice* III (Frigento 2000) 53-74 (54-65); Amato, *Gesù salvatore...,* o.c., 395-398; W. Layh, «Luthers Verständnis von Maria anhand seiner Magnificatauslegung von 1521»: *EphM* 50 (2000) 107-140 (119).

[172] Cf. H. Gorski, *Die Niedrigkeit seiner Magd. Darstellung und theologische Analyse der Mariologie Martin Luthers als Beitrag zum gegenwärtigen lutherisch/römisch-katholischen Gespräch* (Francfort 1987) 64.

[173] Gruppo di Dombes, *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints,* 2 vols. (París 1997-1998). Cf. A. Langella, «La recezione critica del Documento di Dombes. Valori e limiti»: *Marianum* 62 (2000) 319-345; S. M. Perrella, «La recezione del Documento di Dombes su Maria. Ricognizione bibliografica»: *Marianum* 62 (2000) 347-355; Íd., «Non *temere di prendere con te Maria»...,* o.c., 103-119; Íd., *La Madre di Gesù...,* o.c., 569-583; Hauke, «Maria, "compagna del Redentore"...», a.c., 62-64 (aquí retomado en parte); Bengoechea, «La cooperación de María...», a.c.; Bruni, *Mariologia ecumenica,* o.c., 453-485.

[174] Gruppo di Dombes, *Maria...,* o.c., n. 08.

ción no se produce por medio de las obras; las obras revelan (solo) la salvación regalada gratuitamente por Dios[175]. María es un ejemplo de aquello que ocurre en todos los redimidos: el hombre es pasivo frente a la gracia; la respuesta a Dios, en cambio, es obra de la gracia divina y de la libertad humana[176]. Cuando Pablo habla de la cooperación de los ministros de Dios (1 Cor 3,9), Dios sería el único «operante»[177]. María no cooperaría en el sacrificio de la cruz, cumplido solo por Cristo[178]. El Vaticano II habría hecho caer intencionadamente la palabra «corredención», que sería «objetivamente errónea, porque hace pensar que el papel de María es del mismo orden que el de Cristo». El término debe ser, por tanto, evitado[179].

Los interlocutores católicos consideran que la cuestión de la «cooperación» de María (entre comillas) no estaría totalmente resuelta, pero la clarificación común permitiría hablar de una comunión de fe[180]. Los teólogos protestantes, en cambio, refieren la posibilidad de ver (como los reformadores) «en María, madre del Señor, a aquella que, con su respuesta activa, ha "cooperado" a la salvación», a condición de que se establezca sin ambigüedad que la gracia es operada solo por Cristo. En ese caso María aparece como ejemplo del fiel justificado por medio de la fe y no por medio de las obras[181].

Hay que reconocer al Grupo de Dombes el mérito de haber puesto el tema de la cooperación mariana en el primer plano de la agenda ecuménica, ligándolo a la cuestión fundamental de la justificación. No parece, sin embargo, que se haya conseguido un verdadero acuerdo sobre el hecho de que Dios no excluye sino que inserta la libre cooperación humana en el proceso mismo de la justificación. En el documento no está claro cómo el hombre, bajo el influjo de la gracia, pueda prepararse a la amistad con Dios en la justificación. La cooperación del hombre a la salvación es vista solo como respuesta a la justificación ya acontecida.

En el Documento de Dombes no faltan contradicciones: ¿Cómo se puede hablar de una cooperación a la salvación por medio de la respuesta activa a pesar de poner «cooperación» entre comillas y sosteniendo que Dios es el único operante? A fin de cuentas, también este diálogo «evidencia la dificultad de admitir en definitiva una actividad propia de la criatura en orden a la salvación»[182].

[175] Ibíd., n.216-217.
[176] Ibíd., n.219.
[177] Ibíd., n.225.
[178] Ibíd., n.218.
[179] Ibíd., n.210. Es de distinto parecer, en cambio, el pastor luterano DICKSON, «Mary Mediatrix...», a.c., 183: «Protestants need to understand that the words mediatrix and coredemptrix do not mean equality».
[180] Ibíd., n.295. Sobre este procedimiento inaceptable véase la crítica de J.-M. HENNAUX, «Le Document du Groupe des Dombes sur la Vierge Marie»: *Nouvelle Revue Théologique* 121 (1999) 41-58 (54-58).
[181] Ibíd., n.323-324.
[182] ESCUDERO CABELLO, «Approcci attuali...», a.c., 203, a propósito de un diálogo entre católicos y evangélicos *(Enchiridion Oecumenicum,* vol. III, n.1132-1148). Véase también HENNAUX, «Le Document...», a.c., 42-51. Los problemas sobre este punto están, en cam-

Tolto p 245, 246, 247



### γ. La implicación de la cristología

A nuestro parecer, es necesario profundizar en el diálogo ecuménico incluyendo la cristología. Una cooperación humana a la redención se halla ya en Jesucristo mismo: según la primera carta a Timoteo (por citar un texto emblemático), «el hombre Jesucristo» es el único mediador entre Dios y los hombres (1 Tim 2,5). Para la mediación entre Dios y el hombre es, por tanto, indispensable la actividad propia de la libertad humana de Jesucristo, sostenida por la persona divina del Hijo. Lutero, en cambio, presenta la humanidad de Cristo solo como «signo» de la salvación; no es un instrumento vivo a través del cual Dios actúa[183]. La humanidad de Jesús es vista como «cebo» con que el divino pescador «atrapa» al diablo: Satanás «come» el «cebo» humano, «mordiendo» a Dios, que es más fuerte que él. El «cebo», la humanidad de Jesús, está muerto, no puede hacer nada, pero sirve como trampa para el diablo[184].

Valorando la cooperación humana del Salvador mismo, se prepara el camino para superar también la aproximación *mere passiva* del hombre en la justificación. La cooperación activa de María a la Redención podría ganar un papel de relieve para llegar a una doctrina equilibrada en el ámbito de la justificación: Dios no hace todo solo, sino que habilita con su gracia a la criatura para participar en el proceso salvífico[185]. Mientras el concilio de Trento describe con gran finura esta implicación del hombre en la Redención subjetiva (justificación), el Vaticano II recalca (sin comillas) la cooperación activa de la Virgen María en la obra del Salvador (por tanto en la Redención objetiva). Sería deseable valorar este hecho también de una forma mayor en el diálogo ecuménico.

### δ. Nota sobre el lenguaje

La teología protestante tiene dificultades con respecto a la cooperación salvífica de María y no solo ante el término «corredentora», evitado en los textos del Vaticano II por motivos ecuménicos[186]. Esta diplomacia (que al mismo tiempo considera «verdadero en sí» el término) no ha llevado a un acuerdo sobre el verdadero núcleo del problema, la cooperación de María en el proceso salvífico, pero ha comprometido el uso de la terminología técnica en ámbito católico, de modo que alguna vez incluso teólogos católicos, por motivos ecuménicos mal entendidos, ponen en duda la cooperación activa de María ya en la Encarnación[187].

bio, resueltos según G. Bruni, «Chiavi di lettura del documento su Maria del Gruppo di Dombes»: *Marianum* 62 (2000) 289-317 (306-308).

183 Cf. P. Hünermann, *Jesus Christus. Gottes Wort in die Zeit* (Münster 1994) 231, 234.

184 Cf. T. Beer, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers* (Einsiedeln 1980) 338-351; Kreuzer, «Und das Wort..., o.c.

185 Cf. Kreuzer, «Maria und die Gemeinsame...», a.c.

186 Véase supra, 220-221.

187 Así, Munsterman, *Marie corédemptrice?*, o.c., 77; véase mi recensión en *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 101 (3-4/2006) 1318-1322. Cf. Apollonio, «Mary Coredempt-

No se llega a la unión en la verdad escondiendo las expresiones más específicas para hablar de la cooperación salvífica de María. «Se puede preguntar, entonces, si no es precisamente la fiebre antimariológica del ecumenismo la que le lleva a perder, paradójica y culpablemente, la dirección hacia la unidad: María en Cristo es la madre, no la piedra de tropiezo»[188].

c) *El anglicanismo*

Mientras el ámbito protestante permanece más bien áspero frente a la mediación mariana, hallamos una apertura mayor en ámbito anglicano, no obstante la prohibición de principio de invocar a los santos[189]. El motivo principal es la cercanía mayor, al menos del ala anglocatólica, a la espiritualidad de los Padres. Se ve bien en la obra del teólogo John Macquarrie, que incluso valora positivamente los términos *corredemptrix* y *mediatrix*[190], pero también en la Declaración de Seattle (2004) sobre «María: gracia y esperanza en Cristo»[191].

## 2. El título *Mater unitatis*

El diálogo ecuménico debería insistir sobre la verdadera cooperación de la humanidad de Cristo a la Redención y, dependiente de Él, de la Madre de Dios. Precisamente gracias al consentimiento de María en la Anunciación y bajo la Cruz, ella se ha convertido en *Mater Unitatis,* «madre de la unidad» para todos sus hijos, incluidos aquellos separados de la plena unidad con el sucesor de Pedro. La expresión *mater unitatis* se remonta ya a san Agustín, aunque sin aplicación específica al ecumenismo[192]. Este bello título, por motivos diplomáticos, no se recogió en los

ress...», a.c., 327: «The path from explicitly teaching the doctrine, to its disguised and furtive form, has produced a downward spiral which, by force of inertia (or perhaps gravity), has reached ground zero – that is, the denial of the doctrine itself».

[188] GHERARDINI, «Ecumenismo e corredenzione mariana», a.c., 16.

[189] Cf. G. M. CORR, «La doctrine mariale et la pensée anglicane contemporaine», en DU MANOIR, *Maria,* o.c. III, 711- 731; K. ALGERMISSEN - A. RADFORD, «Anglikanische Kirche», en ML 1 (1988) 149-152; GALOT, *María. La donna...,* o.c., 412s, con la referencia al art. 22 (de los Treinta y nueve artículos de 1562), según el cual la invocación de los santos y de los ángeles es «la más grave blasfemia contra Dios y la Palabra sagrada».

[190] Como lo señala con atención AMATO, *Gesù salvatore...,* o.c., 405-409, remitiéndose a J. MACQUARRIE, *Mary for All Christians* (Grand Rapids 1990; Londres 1991, ²2001) 98-115 («Mary Coredemptrix»). Cf. J. MACQUARRIE, «Mary Coredemptrix...», a.c.

[191] Cf. COMMISSIONE INTERNAZIONALE ANGLICANA-CATTOLICA ROMANA, *Maria...,* o.c., n.5, 16 (sobre el fiat), 44, 57, 67-72 (mediación), 78. Véase también J. STÖHR, «Neue Hoffnungen in der Mariologie für die Anglikaner»: *SS.MJ* 9/2 (2005) 91-98; D. BOHLEN - G. CAMERON (eds.), *Mary: Grace and Hope in Christ: the Seattle Statement... the text with commentaries and study guide* (Londres-Nueva York 2006); BRUNI, *Mariologia ecumenica,* o.c., 243-296.

[192] AGUSTÍN, *Sermo* 192,2. Cf. CALABUIG, «Postfazione», a.c., 219-221.

textos del Vaticano II[193], pero podemos alegrarnos de su redescubrimiento por Pablo VI[194] y de su uso incluso litúrgico mediante el pontificado de Juan Pablo II[195]. No se puede considerar equivocado remitirse a la Madre de Dios para restablecer la unidad visible entre todos los cristianos. «¿Por qué, pues, no mirar hacia ella todos juntos como a nuestra Madre común, que reza por la unidad de la familia de Dios [...]?» (RM 30). Igual que en una familia no hay unidad sin el reconocimiento de la madre, así también la comunión plena entre todos los cristianos depende de la mediación materna de María. Sacar a la luz la misión salvífica de María es, por tanto, un servicio indispensable para alcanzar la unidad en la única Iglesia instituida por Cristo.

Tal vez las páginas más profundas sobre este tema por parte del Magisterio provienen de la encíclica *Adiutricem populi* del papa León XIII, de 1895, totalmente dedicada a María como «óptima promotora de paz y de unidad» *(fautrix optima pacis et unitatis)*[196] y a la oración del Rosario como camino hacia la unidad entre todos los cristianos. La eficacia de la oración mariana se basa en la maternidad espiritual de María. «En efecto, los que son de Cristo no han sido engendrados por María ni lo han podido ser sino en una misma fe y un mismo amor [...] Es, por tanto, necesario que todos aquellos que la maldad de los acontecimientos ha separado de esta unidad, sean de nuevo, por así decir, engendrados a Cristo por esta misma Madre, que Dios hace perennemente fecunda de santa prole [...] María les obtendrá en abundancia los auxilios del "Espíritu vivificador"»[197].

Evidentemente, la intercesión de la Madre de Dios concierne también al mundo no cristiano, para acercar a todos los hombres al único Salvador en la única Iglesia, como manifiesta la colecta de la Misa «María Virgen Madre de la unidad»: «Padre santo [...] haz que las distintas familias de los pueblos, por intercesión de la bienaventurada Virgen María, madre de todos los hombres, formen el único pueblo de la nueva alianza»[198].

## 3. La figura de María en la relación con las otras religiones

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., *Maria nell'Ebraismo e nell'Islam oggi* (Roma 1987); Abd-el-Jalil, J.-M., «La vie de Marie selon le Coran e l'islam», en H. du Manoir, *Maria* (París 1949) I, 183-211; Antes, P., «Islam», en ML 3 (1991) 325; Íd., «Koran», en ML 3 (1991) 646s; Ben-Chorin, S. - Hahn, F., «Judentum», en ML 3 (1991) 450s; Buby, B., «Islam and Mary», en PAMI, *De cultu mariano s. XX,*

[193] Lo evidencia Apollonio, «Mary Coredemptress...», a.c. La *Lumen gentium* 69, de todos modos, exhorta a todos los cristianos a invocar a María por la unidad de los cristianos.

[194] Cf. Calabuig, «Postfazione», a.c., 221-223.

[195] MBVM, n. 38. Esto vale también para la catequesis: véase, sobre todo, la última Catequesis Mariana (n.70), 12-11-1997. Cf. Calabuig, «Postfazione», a.c., 223-231.

[196] León XIII, *Adiutricem populi* (EE 3, n.1226).

[197] Ibíd. (EE 3, n.1230).

[198] MBVM, n.38.

II (2000) 35-47; CAVALLETTI, S., «Ebrei», en NDM (1985) 511-518; CERBELAUD, D., *Marie. Un parcours dogmatique* (París 2004) 243-268; CHAPPOULIE, H., «Les missions et la spiritualité mariale», en DU MANOIR, *Maria*, o.c. I, 897- 902; DE FIORES, S., *Maria, sintesi di valori...*, o.c., 504-514; ÍD., *Dizionario*, I (2006) 141s; GHARIB, G., «Musulmani», en NDB (1985) 1001-1011; GUEMARA, R., «Islam», en *Mar* (2009) 657-667; HAGEMANN, L., «Mariologische Aspekte im Koran. Forschungsergebnisse seit dem letzten Jahrhundert», en PAMI, *De cultu mariano s. XIX et XX*, II (1991) 605-635; HAUKE, M., «Maria als ‚Mutter der Einheit' (Mater unitatis) als Beitrag zum authentischen interreligiösen Dialog»: *SS.MJ* 15 (2/2011) 8-26; O'CARROLL, M., *Theotokos* (Eugene OR 2000) 192s (islam), 248s (missioni); PERRELLA, S. M., *Virgo ecclesia facta. La Madre di Dio tra due millenni. Summula storico-teologica* (Roma 2002) 67- 76; PERRELLA, S. M. - ROGGIO, G. M., «Dialogo interreligioso», en *Mar* (2009) 384-396; RISSE, G., «Maria, die Gottes-fürchtige. Das Marienbild im Koran»: *SS.MJ* 3/1 (1999) 36-61; RZEPKOWSKI, H., «Dialog», en ML 2 (1989) 184s; ÍD., *Lexikon der Mission* (Graz, etc. 1992) 283-285; ÍD., «Missiologie», en ML 4 (1992) 472s; SCHUMACHER, J., «Maria, die Mutter Jesu, im Islam»: *SS.MJ* 2/1 (1998) 70-93; ÍD., «Maria im modernen Judentum»: ibíd. 2/2 (1998) 102-119; SEUMOIS, A. V., «Maria nei paesi di missione»: *EMTheo* (1958) 212-220; STEFANI, P., «Ebrei», en *Mar* (2009) 447-455; VIDAL MANZANARES, C., «María en el Corán. Confluencia de los apócrifos cristianos con la polémica proselitista del Islam»: *EphM* 42 (1992) 295-309; WENSINCK, A. J. - JOHNSTONE, P., «Maryam», en *Encyclopédie de l'Islam*, VI (1991) 613-617.

El formulario litúrgico sobre la «Madre de la unidad» busca no solo la unificación de todos los cristianos en la Iglesia católica, sino también la conversión de todos aquellos que todavía no han acogido la fe en Jesucristo. La mediación materna de María obra también en el compromiso misionero, al que es paralelo el diálogo interreligioso[199]. María no ha sido misionera en la función pública típica de los apóstoles, pero su testimonio por Cristo se convierte en un ejemplo para todos los cristianos. Partiendo de la generosa respuesta de fe al mensaje angélico, la bienaventurada Virgen es la primera persona creyente de la Nueva Alianza y la discípula perfecta. La visita a Isabel, durante la cual la Madre de Dios lleva al Salvador, en el gozo del Espíritu Santo, a su pariente y a Juan Bautista (Lc 1,41-45), es un ejemplo para la dinámica misionera. El «sí» de María a la Encarnación y su consentimiento a la ofrenda de Cristo en la Cruz participan en la fundación de la salvación para todos los pueblos. La intercesión de la Madre de Dios prepara el acontecimiento de Pentecostés (Hch 1,14). Por eso el decreto conciliar sobre la actividad misionera de la Iglesia puede concluir con la exhortación a orar «para que mediante la intercesión de la virgen María, Reina de los Apóstoles, los gentiles sean conducidos cuanto antes al conocimiento de la verdad y la gloria de Dios, que resplandece en el rostro de Jesucristo, comience a brillar sobre todos por la acción del

[199] Cf. JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptoris missio* (1990) 55: «El diálogo interreligioso forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia. Entendido como método y medio para un conocimiento y enriquecimiento recíproco, no está en contraposición con la misión *ad gentes*; es más, tiene vínculos especiales con ella y es una de sus expresiones» (EE 8, n.1193).

Espíritu Santo»[200]. Los distintos aspectos misioneros de la figura de María son recogidos en el formulario litúrgico «María Virgen Reina de los Apóstoles»[201]. Las propuestas hasta ahora existentes para una teología misionera mariana parten frecuentemente de la cooperación salvífica y de la mediación universal de la bienaventurada Virgen, que prepara a todos los pueblos al encuentro con Jesucristo[202].

La preparación mediadora de María es particularmente fuerte para los judíos, como resulta incluso de una mirada sobre los conversos del judaísmo, que encuentran ya en el Antiguo Testamento muchos elementos que llegan a su cumplimiento en la Madre del Mesías[203]. Ella aparece como «compendio» de Israel, especialmente en la figura de la «hija de Sión»[204].

El Vaticano II, en el decreto sobre las religiones no cristianas, señala que los musulmanes, aunque no reconociendo «a Jesús como Dios, lo veneran, sin embargo, como profeta; honran a su madre virgen, María, y a veces incluso la invocan con devoción»[205]. Por lo que respecta a María en el Corán, sorprende la convicción sobre la virginidad de la Madre de Cristo[206] y una alusión a su inmaculada concepción[207]. Como Mahoma, considerado por los musulmanes el último profeta y superior a Cristo, no proviene de una madre virgen, la figura de María constituye un interrogante a los lectores atentos: la virginidad de María remite al carácter divino de Jesús, superior a Mahoma, y no puede ser separada de su maternidad divina. El ser concebida sin pecado tiene sentido solamente como preparación al Redentor, que está libre de toda culpa moral, un hecho que el Islam no proclama de Mahoma. María aparece como ejemplo para cuantos creen en la palabra de Dios[208]. El testimonio del Corán lleva consigo, no obstante, rasgos erróneos: se afirma que la Trinidad cristiana consiste en Dios (Padre), Jesús y María[209]; la madre de Jesús es confundida, por lo que parece con Miriam, hermana de Aarón y de Moisés[210]; además se hallan huellas de tradiciones apócrifas[211]. Como también muchos musulmanes veneran a la madre del «profeta» Jesús, la presencia «anónima» de la Madre de *Dios* en su

[200] CONCILIO VATICANO II, *Ad gentes*, 42.

[201] MBVM, n.18.

[202] Véase el resumen y la bibliografía en las obras de RZEPKOWSKI, citadas antes.

[203] Cf. F. HOLBÖCK, «Wir haben den Messias gefunden». *Die selige Edith Stein und andere jüdische Konvertiten vor und nach ihr* (Stein am Rhein su 1987²).

[204] Cf. CAVALLETTI, «Ebrei», a.c., 514s; DE FIORES, *Maria, sintesi di valori...*, o.c., 505-508.

[205] CONCILIO VATICANO II, *Nostra aetate* 3.

[206] Cf. Sura 3,45s; 4,171; 5,72; 19,20; 21,91; 66,12.

[207] Cf. Sura 3,42: «¡Oh María! En verdad Dios te ha escogido y te ha purificado y te ha elegido sobre todas las mujeres del universo». La alusión a la Inmaculada Concepción, obviamente de origen cristiano, es significativa (véase CECCHIN, *L'Immacolata Concezione...*, o.c., 103s), si bien el islam «ignora el significado de la gracia y toda noción de transmisión de un pecado original» (GHARIB, «Musulmani», a.c., 1007).

[208] Cf. Sura 66,12.

[209] Cf. Sura 5,116. Probablemente se trata de un malentendido del título de *Theotokos:* así WENSINCK - P. JOHNSTONE, «Maryam», a.c., 614.

[210] Cf. Sura 19,28; ANTES, «Islam», a.c., 325; ÍD., «Koran», a.c., 647; GHARIB, «Musulmani», a.c., 1003.

[211] Cf. GHARIB, ibid., 1003-1006; VIDAL MANZANARES, «María en el Corán...», a.c.

religión es un elemento que en el futuro podría favorecer la conversión al Hijo de Dios.

Por lo que respecta a las religiones de origen precristiano, como el hinduismo, se consideran las observaciones hechas supra sobre las divinidades femeninas: el deseo de dirigirse en ámbito religioso a una figura femenina es acogido y transformado en la Madre de Dios[212]. Una figura particularmente cercana a los rasgos de María es Kuan-yin *(Kannon)*, una persona mediadora *(bodhisattva)* en el budismo, una «diosa» que representa la divina misericordia[213].

[212] Cf. supra, cap. 3.3. Véanse también las apariciones marianas de Guadalupe: infra, 265-267.

[213] Cf. RZEPKOWSKI, «Dialog», a.c. 184s; ÍD., «Kuan-yin», en ML 3 (1991) 692s.

CAPÍTULO IX

# *EL PAPEL PROFÉTICO DE MARÍA EN LAS APARICIONES*

## BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., «Las apariciones marianas y su receptión actual»: *EphM* 58 (2008) 399-535; BALIC, C., «Apparizioni mariane dei sec. XIX-XX»: *EmTheo* (1958) 234-254; BILLET, B. y otros, *Vraies et fausses apparitions dans l'Église* (París [2]1976); BOUFLET, J., *Faussaires de Dieu* (París [2]2007); BOUFLET, J. - BOUTRY, P., *Un signe dans le ciel. Les apparitions de la Vierge* (París 1997); CASTELLANO, M., «La prassi canonica circa le apparizioni mariane»: *EmTheo* (1954) 465-486; (1958) 486-505; CCE 65-67; CHIRON, Y., *Enquête sur les apparitions de la Vierge* (París [2]2007); COGGI, R., *La Beata Vergine. Trattato di Mariologia* (Bolonia 2004) 252-261; COLZANI, G., *Maria. Mistero di grazia e di fede* (Cinisello Balsamo [3]2006) 300-303; ÍD., «Apparizioni», en Mar (2009) 136-144; CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Normas sobre el modo de proceder en el discernimiento de presuntas apariciones y revelaciones* (Ciudad del Vaticano 2012); DE FIORES, S. *Maria, Madre di Gesù* (Bolonia 1992) 347-360; ÍD., *Dizionario,* I (2006) 21-69; HIERZENBERGER, G. - NEDOMANSKY, O., *Dizionario cronologico delle apparizioni della Madonna* (Casale Monferrato 2004); HOLSTEIN, H., «Les apparitions mariales», en DU MANOIR, *Maria,* o.c. V, 755-778; LAIS, H., «Erscheinungen», en ML 2 (1989) 395- 398; LAMBERTINI, P. (= Benedicto XIV), *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione,* I-IV (Roma 1748), esp. libro III cap. 50-52; LAURENTIN, R. - SBALCHIERO, P. (eds.), *Dictionnaire des «apparitions» de la Vierge Marie* (París 2007); LAURENTIN, R., «Apparizioni», in NDM (1985) 125-137; ÍD., *Le apparizioni della Vergine e i più grandi miracoli della Madonna* (Casale Monferrato 2001); LLAMAS, E. (ed.), «Las apariciones marianas en la vida de la iglesia»: *Estudios Marianos* 52 (Salamanca 1987); O'CARROLL, M., *Theotokos* (Eugene OR 2000) 47-49; O'CONNOR, E., «The theologian and apparitions», en PAMI, *De cultu mariano s. XX,* IV (1999) 21-50; PAMI, *Maria et Ecclesia,* XII (1962); ÍD. (ed.), *Apparitiones Beatae Mariae Virginis in historia, fide, theologia. Acta congressus mariologici-mariani internationalis in civitate Lourdes anno 2008 celebrati,* I (Ciudad del Vaticano 2010); PERRELLA, S. M., *Le apparizioni mariane* (Cinisello Balsamo 2007); PETRI, H., «Marienerscheinungen», en BEINERT - PETRI (eds.), *Handbuch der Marienkunde,* II (Ratisbona 1997) 31-59; PIACENTINI, E. *Nuovo corso sistematico di Mariologia sub luce Immaculatae* (Frascati [Roma] 2002) 189-218; RAHNER, K., *Visioni e profezie* (Milán 1995); RATZINGER, J., «Commento teologico», en CONGR. PER LA DOTTRINA DELLA FEDE (ed.), *Il messaggio di Fatima* (Ciudad del Vaticano 2000) 32-44; RECKINGER, F., «Die Marienerscheinungen der Neuzeit», en G. STUMPF (ed.), *Maria Mutter der Kirche* (Landsberg 2004) 201-258; ROVIRA G., (ed.), *Der Widerschein des ewigen Lichtes. Marienerscheinungen und Gnadenbilder als Zeichen der Gotteskraft* (Kevelaer 1984); SCHEFFCZYK, L., *Die theologischen Grundlagen von Erscheinungen und Prophezeiungen* (Leutesdorf 1982); ÍD., «Privat-offenbarungen», en ML 5 (1993) 318-320; ÍD., *Maria, Mutter und Gefährtin Christi* (Augsburgo 2003) 349-356; SUH, A., *Le rivelazioni private nella vita della Chiesa* (Bolonia 2000); VOLKEN, L., *Le rivelazioni nella Chiesa* (Roma 1963); ZIEGENAUS, A. (ed.), *Marienerscheinungen* (Ratisbona 1995); ÍD., *Maria in der Heilsgeschichte* (Aquisgrán 1998) 369-376.

## I. LA COLOCACIÓN TEOLÓGICA DEL FENÓMENO

Tratamos de las apariciones de la Madre de Dios en estrecha relación con el tema de la mediación, estudiado en el capítulo anterior. Jesucristo realiza su misión de mediador en los ministerios de rey, sacerdote y profeta, y María participa, de una manera conforme a ella, también de la función profética. El papel del profeta es el de comunicar un mensaje divino, recibido mediante una revelación. El carisma profético (desarrollado por hombres y mujeres) es distinto del sacramento del orden y presupone una intervención especial del Espíritu Santo[1]. Estas intervenciones del Espíritu requieren nuestro respeto «No apaguéis el Espíritu, no despreciéis las profecías» (1 Tes 5,19s). En el Nuevo Testamento, el carisma profético de María se manifiesta sobre todo en el Magníficat, como recalca ya Ireneo de Lyon[2]. Ambrosio, comentando el conocimiento de María sobre el propio papel salvífico, subraya que la Bienaventurada Virgen «no era inconsciente de los misterios celestiales»[3].

Las apariciones marianas forman parte de los fenómenos proféticos que acompañan el camino del pueblo de Dios desde el inicio de su historia. El libro de los Proverbios puede formular: «Si no hay profetas, el pueblo se desmanda» (Prov 29,18). Las profecías no terminan con la Revelación en Jesucristo, completa con el fin de la era apostólica, sino que son un rasgo típico de la Iglesia, que permanecerá hasta la Parusía.

Los mensajes comunicados, sin embargo, tienen una disposición diversa: las revelaciones llamadas «privadas» son distintas de la revelación «pública»[4]. «Revelación pública» o «Revelación» *(tout court)* indica un mensaje destinado a la entera Iglesia de todos los tiempos: es un contenido divinamente revelado y propuesto por la Iglesia a la fe de sus miembros (la Revelación coincide así, de hecho, con el término «dogma», en el que van juntas la *revelatio divina* y la *propositio ecclesiae,* la presentación autorizada mediante la Iglesia). Para explicar lo completo de la revelación, el CCE cita un texto de san Juan de la Cruz: Dios «ya lo ha hablado todo en Él (su Hijo) [...] Por lo cual, el que ahora quisiese preguntar a Dios, o querer alguna visión o revelación, no solo haría una necedad, sino haría agravio a Dios, no poniendo los ojos totalmente en Cristo, sin querer otra alguna cosa o novedad»[5].

El término «revelaciones privadas» indica, en cambio, los mensajes destinados a una persona o a un grupo (o incluso a toda la Iglesia) en una situación particular. El adjetivo «privado» no implica un interés puramente personal, sin comprometer a la comunidad eclesial, sino que afirma solo la diferencia con la revelación general. «Entre las dos realidades hay

[1] Cf. J. SCHARBERT, «Propheten», en ML 5 (1993) 323s.

[2] IRENEO, *Adv. haer.* III, 10,2 (SCh 211,122). Sobre los aspectos patrísticos del título «profetisa» usado para María, véase A. GRILLMEIER, «Maria Prophetin. Eine Studie zur patristischen Mariologie»: *Geist und Leben* 30 (1957) 101-145.

[3] AMBROSIO, *In Luc.* I 61 (CSEL 32,74). Sobre el carisma profético en María cf. L. SCHEFFCZYK, «Prophetin», en ML 5 (1993) 324s; CALERO, *La Vergine Maria...*, o.c., 91-97; COLZANI, *María...*, o.c., 240-242.

[4] Cf. RATZINGER, «Commento teologico», a.c., 32-36.

[5] JUAN DE LA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo,* II, 22: CCE 65.

una diferencia no solo de grado, sino de esencia»[6]. Las profecías tras el tiempo apostólico son dadas «no para promover una nueva doctrina de la fe, sino para la dirección de los actos humanos»[7]. Las revelaciones privadas reconocidas por la Iglesia son acontecimientos proféticos que nos ayudan «a comprender los signos de los tiempos (Lc 12,56) y a encontrar para ellos la respuesta adecuada en la fe»[8].

Dado el momento en que la contraposición entre «público» y «privado» aparece poco conveniente frente a apariciones con una fuerte marca sobre toda la Iglesia (como Guadalupe, Lourdes y Fátima), ha sido propuesta más recientemente la distinción «entre la revelación *fundadora* y las revelaciones *particulares,* que continúan según la diversidad de los tiempos y de los lugares[9].

Es tarea de la autoridad eclesiástica evaluar la credibilidad de una profecía, también de una aparición mariana. La posición clásica de la Iglesia al respecto es expresada por Próspero Lambertini, luego Benedicto XIV (†1758), en la obra sobre los procesos de beatificación (y canonización): «A tales revelaciones, aunque aprobadas, no debemos ni podemos dar un asentimiento de fe católica, sino solo de fe humana, según las reglas de la prudencia, las cuales disciernen si las susodichas revelaciones son probables y píamente creíbles»[10]. Lo recalca también Pío X en su encíclica contra el modernismo, citando un decreto de la Congregación de los Ritos: «Estas apariciones o revelaciones no han sido aprobadas ni reprobadas por la Sede Apostólica, la cual permite solo que se crean píamente, con mera fe humana, conforme a la tradición de la que gozan, confirmada con idóneos testimonios y documentos»[11]. La «aprobación eclesial de una revelación privada contiene tres elementos: el mensaje concerniente no contiene nada que contraste con la fe y las buenas costumbres; es lícito hacerlo público, y los fieles son autorizados a darle de forma prudente su adhesión»[12].

Sin embargo, es plausible hablar (no de «fe católica», sino) de «fe divina» para el portador del carisma profético que reconoce claramente la autenticidad de la revelación comunicada (que tal vez atañe solo a un destino individual). Para quien no es portador del carisma mismo, el acto de asentimiento aparece, en cambio, como fe humana, que puede alcanzar una certeza moral[13]. Según una postura más favorable, el asentimiento puede llegar a ser de fe eclesial, ligado a un «hecho dogmático», cuando un vidente es canonizado y cuando un santuario mariano que se

[6] RATZINGER, «Commento teologico», a.c., 32.

[7] *STh* II-II q.174 a.6 ad 3. Cf. CCE 67: «A lo largo de los siglos ha habido revelaciones llamadas "privadas", algunas de las cuales han sido reconocidas por la autoridad de la Iglesia [...] Su función no es la de "mejorar" o "completar" la Revelación definitiva de Cristo, sino la de ayudar a vivirla más plenamente en una cierta época de la historia».

[8] RATZINGER, «Commento teologico», a.c., 36.

[9] LAURENTIN, «Apparizioni», a.c., 129.

[10] *De servorum Dei beatificatione* 2,32,11, citado en DE FIORES, *Maria, madre di Gesù...*, o.c., 354. En este sentido también RATZINGER, «Commento teologico», a.c., 34s.

[11] Pio X, *Pascendi* (1907) (EE 4, n.244).

[12] RATZINGER, «Commento teologico», a.c., 35, con referencia a E. DHANIS, «Sguardo su Fatima e bilancio di una discussione»: *La Civiltà Cattolica* 104 (1953) II 392-406 (397).

[13] Cf. VOLKEN, *Le rivelazioni nella Chiesa...*, o.c., cap. III, 3,3.

remonta a una aparición entra en cuanto tal como acontecimiento obligatorio en el calendario litúrgico universal. Los «hechos dogmáticos» son realidades ligadas a una intervención infalible del magisterio, como una canonización (que obliga a toda la Iglesia a festejar a un santo) o bien la ortodoxia de una fiesta litúrgica universal. Por eso algunos teólogos defienden incluso la posibilidad de una fe como «virtud teologal» para quien se acerca a una revelación profética[14].

Según el parecer del que suscribe, no tiene sentido atribuir la fe teologal en sentido estricto a un acontecimiento que no forma parte de la Revelación concluida con la época apostólica. Podía plantearse, en cambio, la cuestión de la «fe eclesial» sobre la base de la fiesta de Lourdes, presente en la Iglesia universal con referencia a las apariciones mismas (11 de febrero), desde el tiempo del papa Pío X (1907) hasta la reforma litúrgica de Pablo VI (1969), en la que la fiesta *In apparitione B. Mariae Virginis Immaculatae* se convirtió en memoria libre de Nuestra Señora de Lourdes; en esta memoria, las apariciones son mencionadas solo en la segunda lectura del Oficio[15]. Incluso en el caso de Lourdes, de todas formas, la Iglesia no propone formalmente la autenticidad de las apariciones como «reveladas por Dios». El objeto verdadero del culto *(obiectum cultus absolutum)* es la Inmaculada Concepción, mientras que la aparición es considerada un objeto ocasional de la devoción *(obiectum occasionale)*[16].

El carisma de la profecía atañe al contenido de las manifestaciones marianas. Por lo que concierne a la forma, hay que diferenciar las apariciones verdaderas de las visiones. El término «aparición» mira a la objetividad del hecho en sus manifestaciones visibles (aspecto objetivo), mientras «visión» describe la realidad según el vidente (aspecto subjetivo). «Por aparición se entiende la manifestación extranatural, perceptible, tanto por los sentidos exteriores como por la imaginación, de un objeto que parece presente»[17]. La «visión» indica, en cambio, en ámbito místico, la percepción sobrenatural de un objeto naturalmente invisible a los ojos. Esta percepción puede ser una «visión corporal» (es decir, una percepción del sentido de la vista), «imaginativa» (representaciones sensibles circunscritas a la imaginación) o «intelectual» (una percepción de la inteligencia sin impresiones o imágenes sensibles)[18]. La aparición es captada por la vista o, al menos, por la imaginación. De este modo

[14] En este sentido, tras las huellas de Balic y Rahner, LAURENTIN, «Apparizioni», a.c., 132-134.

[15] Cf. F. COURTH, «Marienerscheinungen und kirchliches Amt», en ZIEGENAUS (ed.), *Marienerscheinungen*, o.c., 183-198 (187s); RECKINGER, «Die Marienerscheinungen der Neuzeit», a.c., 209s.

[16] Cf. ZIEGENAUS, *Maria in der...*, o.c., 370, con referencia a C. TRUHLAR, «Principia theologica de habitudine Christiani erga Apparitiones», en AMI, *Virgo Immaculata* XVI (1956) 1-17. Véase también Pío X, *Pascendi* (1907) (EE 4, n.244).

[17] C.P. PAOLUCCI, «Apparizioni», en L. BORRIELLO y otros (eds.), *Dizionario di mistica* (Ciudad del Vaticano 1998) 146s (146).

[18] Cf. V. MARCOZZI, «Visioni», en L. BORRIELLO y otros (eds.), *Dizionario di mistica*, o.c., 1271. Véase también RATZINGER, «Commento teologico», a.c., 36s; PERRELLA, *Le apparizioni mariane*, o.c., 65-71.

las «apariciones» o las «visiones» son, por tanto, realidades que, en parte, se superponen.

El carisma profético tiene un papel importante, pero es también subrayado el carácter excepcional de las apariciones. El «cristianismo, como el judaísmo, se presenta como la religión de la palabra escuchada y no de la visión: "Dichosos los que no han visto y han creído" (Jn 20,29 [...]). Para Jesús la avidez de milagros (Jn 4,48) o la petición de un signo del cielo (Mc 8,11) son características de una fe imperfecta. El cristiano debe evitar, por tanto, la carrera a lo sensacional, para vivir en la fe la condición peregrinante de la Iglesia»[19].

## II. LOS CRITERIOS DE CREDIBILIDAD[20]

Por lo que respecta a los criterios para la credibilidad de las apariciones son importantes las reglas formuladas por Benedicto XIV, con su texto casi oficial usado ya durante casi 250 años en los procesos de beatificación y canonización. No existe ningún procedimiento oficial para regular detalladamente el discernimiento sobre presuntas apariciones, sino una praxis seguida de hecho. Hay, sin embargo, una nota, no publicada oficialmente, de la CDF (Congregación para la Doctrina de la Fe), de 1978, que establece criterios positivos y negativos. Este documento fue publicado en 2012:

A) Criterios positivos:

*a)* La certeza moral o, al menos, una gran probabilidad acerca de la existencia del hecho, adquirida gracias a una investigación rigurosa.

*b)* Circunstancias particulares relacionadas con la existencia y la naturaleza del hecho, es decir:

I. Cualidades personales del sujeto o de los sujetos (principalmente equilibrio psíquico, honestidad y rectitud de vida, sinceridad y

[19] De Fiores, *Dizionario,* I (2006) 34. Véase también Perrella, *Le apparizioni mariane,* o.c., 20, que habla del «primado de la escucha sobre la visión».

[20] Cf. Lambertini (= Benedicto XIV), lib. III cap. 50-52, estudiado en J. Stern, «L'examen canonique des apparitions mariales selon Benoît XIV», en PAMI, *De cultu mariano s. XVII-XVIII,* vol. V (1987) 341-363; A. Tanquerey, *Compendio di teologia ascetica e mistica* (Roma-Paris 1930) n.1497-1508; Castellano, «La prassi canonica...», a.c., 468-474; (1958) 489-494; Volken, *Le rivelazioni nella Chiesa...,* o.c., cap. III; Scheffczyk, *Die theologischen Grundlagen...,* o.c., 17-24; J. B. Torelló, «Echte und falsche Erscheinungen. Besonnenheit und Offenheit vor den Marienerscheinungen», en Rovira (ed.), *Der Widerschein...,* o.c., 89-107; F. de P. Solá Carrió, «Verdaderas y falsas Apariciones. Criterios de discernimiento»: *Estudios Marianos* 52 (1987) 115-134; Ziegenaus, «Kriterien für die Glaubwürdigkeit. Zur Prüfung der Echtheit von Marienerscheinungen», en Id., *Marienerscheinungen,* o.c., 167-182; Suh, *Le rivelazioni private...,* o.c., 254-264; F.-M. Dermine, *Mistici, veggenti e medium. Esperienze dell'aldilà a confronto* (Ciudad del Vaticano 2002) 66-77; Perrella, *Le apparizioni mariane,* o.c., 85-93, 99-115; C. J. Scicluna, «Orientamenti dottrinali e competenze del vescovo diocesano e della Congregazione per la Dottrina della Fede», en Pami (ed.), *Apparitiones Beatae Mariae Virginis in historia, fide, theologia,* I (Ciudad del Vaticano 2010) 329-356; Id., «Criteri e norme della Congregazione per la Dottrina della Fede nel discernimento delle apparizioni mariane»: *Marianum* 74 (2012) 229-281.

docilidad habitual hacia la Autoridad eclesiástica, capacidad para retomar a un régimen normal de vida de fe, etc.).

2. Por lo que se refiere a la revelación, doctrina teológica y espiritual verdadera y libre de error.
3. Sana devoción y frutos espirituales abundantes y constantes (por ejemplo: espíritu de oración, conversiones, testimonios de caridad, etc.).

B) Criterios negativos

*a)* Error manifiesto acerca del hecho.
*b)* Errores doctrinales que se atribuyen al mismo Dios o a la Santísima Virgen María o a algún santo, teniendo en cuenta, sin embargo, la posibilidad de que el sujeto haya añadido —aun de modo inconsciente— elementos meramente humanos e incluso algún error de orden natural a una verdadera revelación sobrenatural (cf. San Ignacio, *Ejercicios*, n.336).
*c)* Afán evidente de lucro vinculado estrechamente al mismo hecho.
*d)* Actos gravemente inmorales cometidos por el sujeto o sus seguidores durante el hecho o con ocasión del mismo.
*e)* Enfermedades psíquicas o tendencias psicopáticas presentes en el sujeto que hayan influido ciertamente en el presunto hecho sobrenatural, psicosis o histeria colectiva, u otras cosas de este género.

Es importante considerar estos criterios, tanto positivos como negativos, como normas indicativas y no como argumentos definitivos. Deben ser estudiados en su pluralidad y con cierta convergencia recíproca[21].

Parece útil recoger algunos datos fundamentales, teniendo en cuenta lo citado, pero también otras exposiciones, en particular de una significativa presentación de un miembro del entonces Santo Oficio, Mario Castellano[22], de 1954 (retomada luego en 1958). Los puntos enumerados por la CDF conciernen preferentemente a los criterios internos inherentes a la aparición misma, mientras que son considerados también los criterios externos: los frutos espirituales y, sobre todo, los milagros[23]. Podemos distinguir cuatro puntos fundamentales: reglas con respecto a los videntes, el contenido de las visiones o apariciones (incluidas las modalidades concretas de estas percepciones, sus efectos y los signos milagrosos que las sostienen. El discernimiento debe tener en cuenta tres posibilidades: el evento se remonta a las fuerzas de la naturaleza, o a la intervención del demonio, o bien a la acción sobrenatural de Dios. El hecho «es de carácter sobrenatural *solo cuando se pueda absolutamente excluir que haya sido producido naturalmente o por intervención demoníaca*»[24].

[21] Congregación para la doctrina de la Fe, *Normas sobre el modo de proceder en el discernimiento de presuntas apariciones y revelaciones* (Ciudad del Vaticano 2012); texto comentado en M. Hauke, «Kurzer Kommentar zu den Normen der Glaubenskongregation über die Beurteilung mutmaßlicher Erscheinungen und Privatoffenbarungen»: *SS.MM.* 36 (2/2012) 23-34; Scicluna, «Criteri e norme...», a.c.

[22] Cf. De Fiores, *Dizionario*, I (2006) 50.

[23] La distinción entre criterios internos y externos se halla en Volken, *Le rivelazioni nella Chiesa...*, o.c., cap. III.

[24] Castellano, «La prassi canonica...», a.c., 489.

(1) La *persona del vidente* es examinada desde el punto de vista moral y psico-físico. «No es [...] posible que la Virgen se aparezca a una persona privada de virtudes reales o que apareciendo, por hipótesis, a un pecador, no cambie radicalmente la vida de viciosa en virtuosa: los grandes privilegiados de la Virgen han sido a menudo elevados a la gloria de los altares». Entre las virtudes requeridas sobresalen la humildad y la obediencia a los representantes legítimos de la Iglesia[25]. La falta de humildad es siempre un signo malísimo[26].

«No son [...] raros, los casos de impostura o de ilusión o alucinación; pero también es cierto que el falso virtuoso tarde o temprano se traicionará»[27]. Hay que tener en cuenta la salud psíquica y el riesgo de una excesiva sensibilidad e impresionabilidad: cuando en Italia se proyectó el film «Bernardette», acto seguido varias chicas «vieron» también ellas a la Virgen, como en Lourdes[28].

(2) Por lo que respecta al *contenido de la aparición*, es necesario «considerar *falso* lo que contradice a la razón: *falso* y *malvado* todo lo que contradice a la moral: *falso, malvado* e *impío* todo lo que contradice a la verdad revelada»[29]. Ya el apóstol Pablo recalca que ni siquiera un ángel del cielo estaría autorizado a proclamar otro evangelio (Gál 1,8). También si encontramos allí contenidos «ridículos e indignos de Dios, se puede dispensar de cualquier otro examen: se trata de intervención diabólica o de fenómenos patológicos o de infames mistificaciones»[30].

La forma de la aparición debe corresponder a la obra de Dios, que es siempre perfecta. Son excluidas de la Madre de Dios deformaciones físicas o morales en su aspecto, en su actitud y en sus movimientos. Es un criterio positivo cuando María desvela los secretos del corazón y manifiesta un poder superior a todo agente creado. Las «únicas verdaderas y auténticamente sobrenaturales profecías son aquellas referidas a acontecimientos futuros y libres; todas las otras podrían ser simplemente preternaturales [...]», posibles, por tanto, también para los demonios[31].

(3) Para los *efectos* de las apariciones valen las palabras del Señor sobre el árbol bueno que se manifiesta en sus frutos (Mt 7,15-20). Los verdaderos profetas son reconocibles en sus frutos (cf. Mt 7,20). Según Ignacio de Loyola y Teresa de Jesús, la visión divina suscita al comienzo un sentimiento de estupor y de miedo, pero enseguida sigue un sentimiento de paz, alegría y certeza. Las visiones diabólicas, en cambio, se desarrollan en sentido contrario: al inicio pueden suscitar gozo, pero le siguen confusión, tristeza y desánimo. Las revelaciones auténticas confirman al vidente en las virtudes de la humildad, de la obediencia

[25] Ibíd., (1954) 469; cf. (1958) 490.
[26] Cf. TANQUEREY, *Compendio...*, o.c., n.1499.
[27] CASTELLANO, «La prassi canonica...», a.c. (1958) 490.
[28] Ibíd., 491.
[29] Ibíd.
[30] Ibíd., 492.
[31] DERMINE, *Mistici...*, o.c., 75. Cf. *STh* II-II q.172 a.5.

y de la paciencia. Las falsas revelaciones, al contrario, crean soberbia, presunción y desobediencia[32].

(4) El «criterio decisivo» para constatar el carácter sobrenatural de una aparición es el *milagro*, que debe tener «una conexión *explícita o implícita pero indudable con la aparición*[33]. Para reconocer el carácter sobrenatural de un milagro y para distinguirlo de intervenciones preternaturales de los malos espíritus, se necesita una investigación rigurosa, como se desarrolla durante los procesos de beatificación y de canonización[34]. Las «únicas garantías decisivas» para discernir una profecía auténtica «son el milagro anterior a la profecía y/o el cumplirse de la misma»[35]. «Pero el milagro *no siempre* acompaña a las apariciones marianas: solo cuando tienen una finalidad social, cuando, por ejemplo, contienen mensajes o advertencias para la comunidad de los fieles, deben ser acompañadas del *signum comprobationis;* no, en cambio, cuando se trata de apariciones para confortar o consolar al vidente, como leemos en la vida de muchos santos»[36].

Aunque una revelación profética, de por sí, resulte auténtica, es posible que contenga errores por dos motivos: o porque la fantasía humana añade algo a la manifestación divina o bien porque una revelación es interpretada de forma equivocada[37].

Para el *juicio de la Iglesia* es responsable, sobre todo, el obispo diocesano. Su cometido es doble: juzgando por los frutos, primero da la autorización para el culto y, a continuación, se pronuncia sobre la autenticidad de las apariciones. La CDF puede intervenir cuando el fenómeno asume vastas proporciones y por otros motivos graves, consultando al obispo local o bien eventualmente también a la conferencia episcopal[38]. El juicio puede ser *constat de supernaturalitate, constat de non supernaturalitate* o *non constat de supernaturalitate:* se constata el carácter sobrenatural del evento, se rechaza o bien se subraya no poder afirmar el origen divino.

Ligada a los criterios de autenticidad está también la cuestión sobre la modalidad de las apariciones. Durante una aparición, normalmente solo los videntes escuchan y ven. Por este motivo, algunos autores (sobre todo Karl Rahner) sostienen que todas las apariciones consisten en visiones imaginativas, es decir, en impresiones que se hallan solo en la mente del vidente (si bien pueden ser estimuladas por el influjo divino). Se añade, a veces, la teoría de que el espíritu humano estaría inclinado por un impulso divino que luego es transmitido en el ambiente lingüístico y simbólico del vidente[39].

[32] Cf. TANQUEREY, *Compendio...*, o.c., n.1503-1504.

[33] CASTELLANO, «La prassi canonica...», a.c., (1958) 494.

[34] Cf. F. VERAJA, *Le cause di canonizzazione dei santi. Commento alla legislazione e guida pratica* (Ciudad del Vaticano 1998) 81-88; U. MARCKHOFF, *Das Selig- und Heiligsprechungsverfahren nach katholischem Kirchenrecht* (Münster 2002) 154-170.

[35] DERMINE, *Mistici...*, o.c., 77. Véase también SCHEFFCZYK, *Die theologischen Grundlagen...*, o.c., 24.

[36] DERMINE, *Mistici...*, o.c., 77.

[37] Cf. TANQUEREY, *Compendio...*, o.c., n.1506-1508.

[38] Cf. CONGR. POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, «Critères...», a.c., 298s.

[39] Cf. RAHNER, *Visioni e profezie*, o.c. La propuesta es acogida, entre otros, por DE FIORES, *Dizionario* I (2006) 28s. 38, que supone «visiones imaginativas acompañadas de un vivo sen-

Estas propuestas pueden explicar una parte de los fenómenos, pero no todos. Hay casos en los que, obviamente, no se trata de una visión imaginativa, sino de la percepción de un objeto extramental. Esta es, al menos, la experiencia de los videntes en la mayor parte de los casos. Un ejemplo que contradice la teoría indicada es la aparición en Cnoc Mhuire (Irlanda, 1879), un acontecimiento acogido como auténtico por la autoridad eclesial: 15 personas, durante una lluvia intermitente, vieron a María con otros dos santos, José y el evangelista Juan, y vieron además un altar con un cordero y una cruz. Lo que asombra es que el lugar donde se encontraban los santos permaneciese seco, mientras la tierra alrededor estaba mojada. En este caso, obviamente, no se trata de una proyección subjetiva de un impulso divino, sino de la percepción de personas celestiales verdaderamente presentes[40]. Sería difícil imaginar que los videntes fuesen a arrodillarse ante algo que estaba solo en su mente y no en la realidad externa.

Además es importante también el lugar de la aparición; la insistencia sobre esto no puede ser explicada por la teoría imaginativa. Pero, por otra parte, las dos propuestas no son contradictorias entre sí: Dios no estimula solo el alma de los videntes, sino que capacita también sus sentidos de ver y de escuchar una realidad sobrenatural que se revela[41].

## III. PANORAMA HISTÓRICO DE LAS APARICIONES MARIANAS

### 1. La antigüedad

Ya en la época patrística hallamos relatos de apariciones marianas. La primera es la que tuvo Gregorio Taumaturgo († h.270) y que refiere Gregorio de Nisa[42]. El Taumaturgo, obispo de Neocesarea (Ponto, Asia menor), era discípulo de Orígenes. Bajo la guía del ferviente obispo, la evangelización del Ponto progresó enormemente. San Gregorio el Taumaturgo era particularmente venerado en Capadocia, de donde viene el famoso discurso de Gregorio de Nisa. El Niseno cuenta que el santo obispo, poco después de la ordenación episcopal, habría tenido una aparición celestial. El Taumaturgo estaba muy preocupado por las herejías

timiento de presencia» (38). También RATZINGER, «Commento teologico», a.c., 37 menciona solo la percepción interior de la visión imaginativa. En sentido contrario a Rahner se explican, por ejemplo, TORELLÓ, «Echte und falsche...», a.c., 100; LAIS, «Erscheinungen», a.c., 395s; ZIEGENAUS (ed.), *Marienerscheinungen*, o.c., 172-176; MÜLLER, *Medjugorje*, o.c., 103-113.

[40] Cf. LAIS, ibíd., 395; ZIEGENAUS (ed.), ibíd., 175; MÜLLER, *Medjugorje*, o.c., 110. Véase también LAURENTIN-SBALCHIERO (eds.), *Dictionnaire...*, o.c., 493s.

[41] Cf. ZIEGENAUS (ed.), *Marienerscheinungen*, o.c., 169-176.

[42] Cf. M. LOCHBRUNNER, «Gregor der Wundertäter», en ML 3 (1991) 19-21; LAURENTIN-SBALCHIERO (eds.), *Dictionnaire...*, o.c., 398- 400. El texto se encuentra en PG 10,984; PG 46,912ss; trad. it. en TMPM I, 330; GAMBERO, *Maria nel pensiero...*, o.c., 96s. Véase también M. J. ROUET DE JOURNEL (ed.), *Enchiridion patristicum* (Friburgo 1937) n.611. Para la antigüedad en general cf. A. MARTÍNEZ, «De apparitionibus marianis in antiquitate christiana», en PAMI, *De primordiis cultus mariani*, V (1970) 195-211.

que invadían su joven rebaño. Se le apareció el evangelista Juan para «revelar la verdad de la pía fe»; se le apareció también María. Los dos hablaron entre ellos sobre la verdadera fe, instruyendo de este modo a Gregorio Taumaturgo. Luego el obispo recibió un símbolo trinitario que en seguida fue de gran ayuda para mantener la fe en el único Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo *(Expositio fidei)*[43].

## 2. Las apariciones modernas reconocidas por la autoridad eclesiástica[44]

Por lo que respecta a las apariciones modernas, serán catalogadas las reconocidas por la autoridad eclesiástica. Un reconocimiento así no tiene lugar fácilmente: B. Billet (1976) enumera 232 presuntas apariciones o lacrimaciones en 32 naciones desde 1928 a 1975[45]; solo pocos fenómenos (como veremos a continuación) han sido severamente examinados y luego reconocidos creíbles como manifestaciones sobrenaturales. Como la modalidad del reconocimiento puede manifestarse de formas diversas (más allá de un único acto jurídico del obispo) no es fácil dar de él un cálculo preciso[46].

[43] Una investigadora protestante (L. Abramowski, 1976) niega la autenticidad del acontecimiento, sosteniendo que el símbolo sería una composición de pensamientos de Basilio. Pero parece más convincente la conclusión opuesta, que la doctrina trinitaria de los Padres capadocios dependa también de la *Expositio fidei* transmitida por Gregorio Taumaturgo. Además hay que señalar que el Niseno refiere el hecho de que en Neocesarea se conservaba todavía el autógrafo del Taumaturgo. Incluso patrólogos más bien críticos (Bardenhewer, Crouzel) se han expresado a favor de la autenticidad del evento referido. Metodológicamente es necesario distinguir entre el escribir el símbolo por parte del Taumaturgo, su deducción de la aparición y la formulación que parece conforme con las afirmaciones trinitarias de Orígenes. Cf. la relación en Lochbrunner, «Gregor der Wundertäter», a.c.

Existen también numerosos relatos sobre mariofanías en el Medievo. La indagación histórica, sin embargo, debe afrontar muchas dificultades ligadas al carácter particular de las fuentes. Cf. M. Martins, «Narrativas de aparições de Nossa Senhora (ate oa sec. XII)»: *Salmanticensis* 5 (1958) 703-722, mencionado en P. Dinzelbacher, «Erscheinung»: *Lexikon des Mittelalters* 3 (2002) 2185s; S. Barnay, *Specchio del cielo. Le apparizioni della Madonna nel Medioevo* (Génova 1999); Hierzenberger-Nedomansky, *Dizionario...*, o.c., passim; Laurentin-Sbalchiero (eds.), *Dictionnaire...*, o.c., *passim.*

[44] Véase la reseña, con ulterior bibliografía, de M. Hauke, «Der prophetische Dienst Mariens. Inhaltliche Schwerpunkte der marianischen Botschaften seit 1830», en Ziegenaus (ed.), *Marienerscheinungen,* o.c., 29-62; ML, passim; Hierzenberger-Nedomansky, *Dizionario...*, o.c., *passim;* Reckinger, «Die Marienerscheinungen...», a.c., 201-258; Laurentin-Sbalchiero (eds.), *Dictionnaire...*, o.c., *passim;* Chiron, *Enquête...*, o.c.

[45] Cf. B. Billet, «Le fait des apparitions non reconnues par l'Église», en Billet y otros, *Vraies et fausses apparitions...*, o.c., 10-23.

[46] Laurentin-Sbalchiero (eds.), *Dictionnaire...*, o.c., 96-98, refieren una lista de solo 14 «apariciones reconocidas» por los obispos (entre cerca de 2400 noticias sobre presuntas apariciones): Guadalupe (1531), Aparecida (1717, que no es una aparición, sino el hallazgo inexplicable de un retrato), Alphonse Ratisbonne (1842, a su vez ligada a las apariciones de 1830 en la Rue du Bac), La Salette (1846), Lourdes (1858), Pontmain (1871), Gietrzwald (1877), Fátima (1917), Beauraing (1932), Banneux (1933), Ámsterdam (1945), Betania (Venezuela, 1976), Akita (1973), Kibeho (1981). De Fiores, *Dizionario,* I (2006) 53, cuenta 11 apariciones reconocidas después de 1830, añadiendo Zeitoun (Egipto, 1968) y omitiendo Betania. A continuación referimos los eventos indicados más algunos otros casos, sin

Comenzamos con las apariciones en *Guadalupe* (México)[47]. El acontecimiento tuvo una resonancia a nivel mundial, cuando en 1990 el papa Juan Pablo II declaró beato al vidente de Guadalupe, Juan Diego, (canonizado luego en 2002). Las cuatro apariciones marianas tuvieron lugar entre el 9 y el 12 de diciembre de 1531, doce años, por tanto, después de la conquista de Tenochtitlán, capital de los aztecas, por parte de los españoles (1521), que habían llegado en 1519. Las conversiones al cristianismo hasta ese momento habían sido poquísimas.

La fuente histórica principal es un relato redactado en la lengua india (el *náhuatl)* por un amigo de Juan Diego, según sus relatos orales entre 1540 y 1550 (bajo el título *Nican Mopohua,* «Es contada una cosa tras la otra»). Las apariciones ocurrieron sobre la colina «Tepeyac», al norte de la ciudad de México, hoy integrada en la metrópoli. Sobre la colina se encontraban las ruinas de un templo de la diosa Tonantzin («nuestra madre venerable»).

La mañana del sábado 9 de diciembre de 1531, el indio Juan Diego quiere participar en la Santa Misa y el catecismo. Era el día en que se festejaba la Inmaculada Concepción. Pasando a los pies del monte Tepeyac, el indio escucha un maravilloso concierto de pájaros procedente de la cima del monte. Es invitado a subir. María se presenta como Madre de Dios y pide que el obispo haga construir un santuario sobre el monte.

El obispo franciscano, Juan de Zumárraga, primero no cree el mensaje y pide al vidente que vuelva otra vez. El mismo día, Juan Diego recibe una segunda aparición sobre el Tepeyac, con la petición de ir de nuevo donde el obispo. En este segundo encuentro, el obispo pide un signo que pueda testimoniar la verdad del acontecimiento. En una tercera aparición, María promete al vidente el signo y, en la cuarta aparición, se le dice que recoja rosas castellanas sobre la cima del monte, florecidas en pleno invierno. El indio recoge las rosas en su manto y recibe el encargo de llevarlas al obispo. Cuando Juan Diego abre el manto, las rosas caen fuera y, sobre el manto, se ve la imagen de María como el vidente la ha visto sobre el monte. Así el obispo se convence, reconoce

poder entrar en los detalles por lo que respecta a la modalidad del reconocimiento (Rue du Bac 1830, Philippsdorf 1866, Pellevoisin 1876, Cnoc 1879), poniendo aparte Ámsterdam. Ténganse en cuenta también otros acontecimientos maravillosos generalmente relativos a estatuas e imágenes marianas reconocidos por la autoridad eclesiástica: W. Pötzl, «Augenwende», en ML 1 (1988) 286s; F. Reckinger, «Wunder», en ML 6 (1994) 766-768; Laurentin-Sbalchiero (eds.), *Dictionnaire...,* o.c., 899-930; V. Messori - R. Cammilleri, *Gli occhi di Maria* (Milán 2001; Roma, 1796).

[47] Cf. F. Johnston, *The Wonder of Guadalupe* (Chulmleigh r.u. 1981); V. Maccagnan, «Guadalupe», en NDM (1985) 655-669; Íd., *Guadalupe – Evangelio y cultura* (Guadalajara 2001); R. Nebel - H. Rzepkowski, «Guadalupe», en ML 3 (1991) 38-42; X. Escalada, *Enciclopedia Guadalupana,* 4 vols. (México 1995); Íd., *Enciclopedia Guadalupana. Apéndice* (México 1997); M. Testoni, *Le apparizioni della Madonna di Guadalupe: storia e significato* (Cinisello Balsamo 1998); T. M. Sennott, *Acheiropeta: Not made by hands. The miraculous images of Our Lady of Guadalupe and the Shroud of Turin* (New Bedford mass 1999); J. J. Benítez, *El misterio de la Virgen de Guadalupe* (Barcelona ²2004); Laurentin-Sbalchiero (eds.), *Dictionnaire...,* o.c., 402-409; C. M. Boff, *Mariologia social* (São Paulo 2006) 224-257; E. Chávez Sánchez, «Guadalupe», en *Mar* (2009) 596-602; C. Anderson - E. Chávez, *Nuestra Senora de Guadalupe. Madre de la civilización del amor* (Mexiko D.F. 2010)..

la autenticidad del evento y, en el mismo año, hace poner la imagen en una capilla provisional sobre el Tepeyac. En 1566 sigue un formal proceso canónico que termina positivamente.

Por lo que respecta a la imagen, son importantes el mensaje recibido, las consecuencias para la evangelización de México y las investigaciones modernas, que confirman el origen sobrenatural de la imagen. El nombre «Guadalupe» no viene del santuario homónimo en España, sino que constituye, probablemente, una versión «españolizada» de una palabra indígena (Coatlaxopeuh) que significa «la que aplasta la serpiente». El rostro de la mujer representada no es ni blanco ni indio, sino que parece una mezcla. No es una diosa, porque no lleva ninguna máscara y junta las manos en oración. Está ante el sol, pone los pies sobre la medialuna (símbolo del dios-serpiente) y está vestida con un manto estrellado; es, por tanto, más poderosa que los dioses indicados con estos símbolos. Mientras la mitología azteca opone entre sí a los dioses (del sol y de la luna), la imagen reúne los símbolos entorno a María. Tanto el dios-sol como el dios-luna eran divinidades a las que se ofrecían víctimas humanas: en 1487, en un solo día, en la consagración de un templo, fueron sacrificados 20.000 soldados para aplacar al dios-sol. Además, 20.000 víctimas humanas eran ofrecidas cada año al dios-serpiente, el monstruo más terrible de la religión azteca.

La túnica es de color rojo pálido, color del sumo dios. Las bandas negras que caen de las manos de María son los signos de la maternidad. El color del manto, entre el azul y el verde, indica el azul del cielo (sede del dios supremo) y el verde del jade, considerado más precioso que el oro, que la plata y que todas las otras piedras preciosas. Azul y verde eran los colores de la divinidad; solo el soberano podía vestir un vestido así. Un poco bajo el cuello, María lleva una cruz cristiana que asemeja a un símbolo azteca que significa el universo.

Junto a la música escuchada por Juan Diego y a las rosas, referencia a una vida más allá del sufrimiento humano, la «tilma» (el manto con la imagen) se presenta como una inculturación, manifestada en la imagen, entre el deseo pagano y su satisfacción en el cristianismo. Tras las apariciones comenzó una conversión en masa, la más grande jamás ocurrida en la historia de la Iglesia. En los 10 años entre el 1531 y el 1541 se contaron en México cerca de 8 millones de conversiones. El movimiento se extendió también allende el ambiente mejicano, en otros países de América Latina.

Por lo que respecta a las investigaciones modernas sobre la «tilma», podemos afirmar que no se sabe en qué consisten los colores presentes sobre el manto, dado que no se trata ni de material de origen vegetal ni de origen animal o mineral. No existen huellas del uso de un pincel. Además es sorprendente cómo la imagen puede permanecer sobre una tela que normalmente se disuelve en polvo en 20 años. La imagen ha permanecido intacta y fresca a pesar de los humos a los que estuvo expuesta y pese a un atentado ocurrido en 1921. Algunas sorprendentes investigaciones han comprobado que el ojo derecho de la imagen mariana se asemeja a una pupila humana y contiene (casi como en una fotogra-

fía) la escena ocurrida en la apertura de la «tilma», con las rosas ante el obispo Zumárraga. No por casualidad, diversas opiniones ven en la «tilma» el correspondiente mariano de la Síndone de Jesús. En 1999, la fiesta de Nuestra Señora de Guadalupe, fijada para el 12 de diciembre, fue prescrita para el entero continente americano y, desde el 2002, se convierte en memoria facultativa para todo el mundo católico.

El 4 de mayo de 2008, el obispo de Gap y Embrun reconoció «el carácter sobrenatural de los hechos vividos y relatados por Benoîte Rencurel, sucedidos entre 1664 y 1718». Se trata de las apariciones de María en Le Laus, en la región Hautes-Alpes al sudeste de Francia. La vidente (1647-1718), una pastora, tuvo apariciones cotidianas de la Virgen María en el arco de cuatro meses en 1664. El reconocimiento se refiere también a las gracias místicas que tuvieron lugar hasta la muerte de la vidente en 1718, pero no se trata de apariciones cotidianas durante cincuenta años.

María pidió que se construyera una iglesia en honor de su Hijo y de ella «para que muchos pecadores y pecadoras se conviertan allí». Ella pidió también una casa para los sacerdotes a fin de que pudieran acoger y confesar a los peregrinos. Tuvieron lugar curaciones estudiadas por una comisión episcopal. No se publicó ningún decreto formal, pero el vicario general, en 1665, nominó un rector del santuario y comenzó la construcción de una iglesia. Según la promesa de María, se utilizaba el aceite de la lámpara del santuario para aplicarlo a los órganos enfermos y así tuvieron lugar muchas curaciones, para favorecer la conversión de los pecadores. La vidente, en 1673, recibió los estigmas. Desde 1692, Benoîte sufrió persecución por parte de los jansenistas. El reconocimiento reciente podía fundarse sobre cuatro relatos de testimonios oculares de la época de los eventos. Las apariciones ponían de relieve la divina misericordia frente al rigorismo racionalista de los jansenistas[48].

Para las apariciones marianas en el tiempo reciente, son señaladas, como inicio de toda una época, las de *1830* en la *Rue du Bac,* en París, que se expresan iconográficamente en la «medalla milagrosa». En ella hallamos el programa fundamental de las apariciones siguientes. Las tres apariciones marianas (18-7; 27-11; diciembre de 1830) fueron concedidas a Catalina Labouré, joven postulante de la orden de san Vicente. El 27 de noviembre fueron mostradas a Catalina tres imágenes según las cuales debían ser acuñadas medallas:

1) María apoyaba los pies sobre una esfera; bajo los pies había una serpiente. La cabeza de la Madre de Dios estaba circundada por una corona de 12 estrellas. En las manos de la Virgen se veía una esfera de oro, símbolo de la tierra, que María ofrece a Dios. En los dedos de la Virgen había anillos preciosos, de los que partían rayos, símbolo de las gracias dispensadas por

[48] Cf. CHIRON, *Enquête ...*, o.c., 149-157; LAURENTIN - SBALCHIERO (eds.), *Dictionnaire...*, o.c., 515-516; B. GOURNAY, *Notre-Dame du Laus: l'espérance au cœur des Alpes* (Paris 2008).

Dios por medio de la intercesión de María. Las joyas sin rayos representan las gracias que no se pedían.

2) Desapareció la pequeña esfera, y María bajó las manos, de modo que los rayos se orientaron hacia la parte inferior. En torno a ella apareció la inscripción: «Oh María, sin pecado concebida, ruega por nosotros, que a ti recurrimos».
3) Por fin, se presentó el reverso de la medalla: la letra «M», con una cruz encima y debajo los corazones de Jesús (con la corona de espinas) y de María (con la espada).

El obispo de París tuvo como una convalidación de la autenticidad de estas apariciones y de la eficacia de la medalla, con la conversión del exarzobispo de Mechelen (Malinas, Bélgica). En 1832 aprobó la acuñación de la medalla, que se difundió velozmente, también por medio de muchos hechos sorprendentes, como la conversión del judío Alfonso Ratisbonne (1842, en la iglesia romana S. Andrea delle Fratte). Las apariciones en la Rue du Bac, a pesar de su acogida multiforme de hecho, no obtuvieron ningún reconocimiento formal, que fue dado, en cambio, a la mariofanía ante Ratisbonne[49].

El programa de la medalla muestra a María entre Cristo y la Iglesia. El origen de la gracia en Cristo se evidencia en la cruz y en el corazón coronado de espinas. La Iglesia está representada en la esfera que simboliza a la entera humanidad y a cada hombre que forma parte de la Iglesia o está llamado a ella. Al mismo tiempo, María aparece como tipo de la Iglesia, opuesta a Satanás: la corona con las 12 estrellas recuerda el capítulo 12 del Apocalipsis, que constituye a su vez una relectura de Gén 3,15 (Protoevangelio). El «gran signo» del Apocalipsis se muestra así en su dimensión mariana.

Muchos autores interpretan la relevancia de la profecía mariana a partir de 1830 con la teología de la historia de Grignion de Montfort: la lucha de la Iglesia y de María contra Satanás se hace más fuerte con la proximidad de la Parusía. Igual que María ha preparado la primera venida de Jesús, así prepara también el segundo advenimiento al final de los tiempos. Con la consagración a María se obtiene un vínculo más fuerte con Jesús.

El Sacratísimo Corazón de Jesús, herido por las espinas de los pecados, muestra el amor humano de Jesús por el Padre y por los hombres, un amor sostenido por el amor divino infinito del Hijo de Dios. La respuesta humana al amor preliminar de Dios se revela en el corazón inmaculado de María, atravesado por la espada de los dolores, partícipe de los sufrimientos de Jesús. De este modo, el corazón se halla en el centro del mensaje como signo del amor total.

Una aparición mariana ocurrió el 19 de septiembre de 1846 en *La Salette,* en los Alpes franceses, ante dos pastorcillos: Mélanie y Maximin (analfabetos, casi sin educación religiosa, de 14 y 11 años). Los niños ven a una bella señora, sentada sobre una piedra, con el rostro cubierto

[49] LAURENTIN-SBALCHIERO (eds.), *Dictionnaire...,* o.c., 96. 824.

por las manos, como oprimida por un grave sufrimiento. La señora se levanta y llama a los niños: «¡Acercaos, no tengáis miedo [...]!» Sobre el pecho de la mujer ven una gran cruz (Jesús cubierto de sangre en la agonía) y los instrumentos de la Pasión (martillo, tenazas). Algunas rosas forman una corona sobre la cabeza y otras se encuentran sobre los hombros y sobre los zapatos. La mujer llora y dice que ya no puede detener el brazo del Hijo; se lamenta por el hecho de que ya no se santifica el día del domingo; por las muchas blasfemias que se dicen y porque la religión es ridiculizada; es necesario rezar bien por la mañana y por la noche; es importante observar la cuaresma. Brota una fuente de agua que antes se veía solo periódicamente.

La aparición fue reconocida auténtica por el ordinario del lugar en 1851. Los videntes debieron escribir (por separado) los «misterios» a ellos confiados. Las hojas fueron enviadas a Roma, pero el contenido fue publicado solo en el 2000 (cuando se abrió a la investigación el pertinente archivo del Santo Oficio)[50]. Anteriormente, el así llamado «gran secreto», desvelado por una publicación de Mélanie en 1879 (con el imprimatur del obispo), fue tenido bajo llave por la Congregación. Desde 1915 hasta 1966 la difusión del texto publicado en 1879 fue incluso obstaculizado con penas canónicas: la suspensión para los sacerdotes y la exclusión de los sacramentos para los laicos...

La parte reconocida del mensaje de La Salette subraya la importancia de la oración y de la penitencia frente al juicio divino. En la tradición de La Salette se inserta en el Misal mariano de 1986 el formulario sobre «María Virgen Madre de Reconciliación» (MBVM, n. 14).

Una importancia mucho más grande para la Iglesia entera han tenido las apariciones de *Lourdes en 1858*[51]. La vidente, Bernadette Soubirous (14 años), provenía de la familia más pobre de la comarca, tenía una

[50] Cf. M. CORTEVILLE, *La grande nouvelle des bergers de la Salette* (París 2001) (publicación parcial de una tesis de doctorado en el Angelicum [Roma 2000]); M. CORTEVILLE - R. LAURENTIN, *Découverte du secret du la Salette* (París 2002) 46-49; A. GALLI, *Scoperti in Vaticano. I segreti di La Salette* (Milán 2007) 55s, 121 (textos de Maximin y de Mélanie). El secreto escrito por Maximin indica grandes tribulaciones en la Iglesia y en el mundo. La fe, especialmente en Francia, sufrirá una fortísima disminución, pero gracias a la conversión de un gran país en el Norte de Europa, «hoy protestante», el mundo entero se convertirá. Se tendrá una gran paz, pero solo por breve tiempo, porque llegará un monstruo para perturbarla. El secreto de Mélanie reporta más detalles, entre otros: si falta la conversión habrá terribles castigos, entre los cuales, la destrucción de París y de Marsella. El Papa será perseguido y se buscará matarlo, pero triunfará. Después de desórdenes que devastan el mundo habrá un nuevo florecimiento de la fe, pero después de un cierto período el desorden comenzará desde el principio. Lo más terrible serán los desórdenes entre los ministros de Dios y las religiosas. Llegará el anticristo, nacido de una religiosa. Todo llegará en 100 años. No podemos detenernos ahora en la interpretación de estos mensajes. Véase la bibliografía en LAURENTIN-SBALCHIERO (eds.), *Dictionnaire...*, o.c., 511. El historiador más señalado de La Salette, Jean Stern, misionero de N. S. de La Salette, reduce los secretos «a piadosos consejos dados a Maximin y a Mélanie, luego agrandados por ellos bajo el influjo de personas no equilibradas y atribuidos a la Virgen» (DE FIORES, *Dizionario*, I [2006] 56); Cf. J. STERN, *La Salette: documents authentiques*, 3 vols. (París 1984-1991); ÍD., «La Salette I. Geschichte», en ML 4 (1992) 25-27 (26); ÍD., «La Salette: une affaire de discernement»: *Marianum* 72 (2010) 535-546.

[51] Cf. LAURENTIN-SBALCHIERO (eds.), *Dictionnaire...*, o.c., 560-568.

formación escolar muy modesta y no había recibido todavía la primera comunión.

En la primera aparición, el 11 de febrero de 1858, María se presenta en la gruta de Massabielle como muchacha, sonriente, rodeada de luz, con vestido (y velo) blanco y un cinturón azul; lleva un Rosario. En la tercera aparición se le pide a Bernadette ir a la gruta durante 14 días. El mensaje consiste en la invitación (1) a la penitencia, (2) a la oración por la conversión de los pecadores, (3) a la expiación por los pecadores, (4) a la petición de lavarse en la fuente allí brotada (donde ocurren las primeras curaciones), y (5) a construir una capilla. Se verifican (no ante Bernadette) presuntas «apariciones» que no pueden pretender ninguna credibilidad[52].

El 25 de marzo la «Señora» se revela: «Yo soy la Inmaculada Concepción», un mensaje que Bernadette no entendía y no correspondía al lenguaje común. La última aparición tuvo lugar en la fiesta de la Bienaventurada Virgen del Carmen, el 16 de julio.

El reconocimiento de las apariciones por parte del obispo ocurrió en 1862. La fiesta de las apariciones de Lourdes fue permitida primero a nivel regional en 1891 (León XIII) y fue extendida a toda la Iglesia en 1907 (Pío X). Bernadette fue beatificada en 1925 y canonizada en 1933. En 1969 la fiesta fue transformada en una memoria facultativa con el título de «Nuestra Señora de Lourdes». El relato de las apariciones es referido en la Liturgia de las horas, en la segunda lectura del Oficio.

En orden cronológico y en un estilo solo telegráfico, indicamos ahora otras apariciones acogidas favorablemente por la autoridad eclesiástica:

— *Champion*, diócesis de Greenbay, Wisconsin (Estados Unidos) (tres apariciones en octubre de 1859 a Adèle Brise, joven mujer emigrada de Belgia [1831-1896]; invitación a la conversión y encargo de reunir niños para el catecismo; protección milagrosa de la fundación de sor Adèle durante un fuego devastador en 1871; reconocimiento del carácter sobrenatural el 8 de diciembre de 2010 por el obispo de Green Bay)[53].
— *Philippsdorf* (12/13-1-1866, Bohemia septentrional de lengua alemana; aparición a Magdalena Kade y su curación milagrosa reconocida por una comisión establecida por el obispo en el mismo año; no existe, sin embargo, un reconocimiento formal por parte del obispo)[54];
— *Pontmain* (17-1-1871, Francia, durante la guerra con Prusia: signos en el cielo – María, estrellas particulares; durante la oración de las 60 personas presentes, María aparece más grande y más bella; inscripción: «¡Orad, hijos míos! Dios os escuchará dentro de poco. Mi Hijo se deja conmover»; María muestra la

[52] Cf. ibíd., 564.
[53] Cf. I. von Gaal, «Die Marienerscheinungen in Robinsonville/Champion im Bistum Green Bay (Wisconsin, USA)»: *SS.MJ* 16 (2/2012) 35-59.
[54] Cf. E. Valasek, «Philippsdorf», en ML 5 (1993) 204; Laurentin – Sbalchiero (eds.), *Dictionnaire...*, o.c., 726-729; Chiron, *Enquête...*, o.c., 205-208.

cruz con la inscripción «Jesucristo»; poco después de la aparición se detiene el avance de los prusianos; reconocimiento en 1872)[55];

— *Pellevoisin* (12 apariciones desde el 15-2 hasta el 8-12-1876 en Francia central; curación milagrosa de la vidente, que estaba para morir; imagen similar a la de la Rue du Bac: María derrama por sus manos gracias «tomadas» del Corazón de Jesús; escapulario del Sacratísimo Corazón de Jesús; reconocimiento del obispo de Bourges en 1983 (!), que no constata explícitamente el carácter sobrenatural de la aparición, pero habla del carácter milagroso de la curación, que hace creíble el mensaje)[56];

— *Dietrichswalde* (1877, apariciones durante cuatro meses a dos niñas, 12 y 13 años; Alemania, Prusia oriental, diócesis de Ermland [Warmia], nombre polaco actual *Gietrzwald;* contexto: lucha del estado alemán contra la Iglesia católica; petición de rezar el Rosario; María como Inmaculada Concepción; reconocimiento solo del ordinario polaco en 1977)[57];

— *Cnoc (Knock) Mhuire* (21-08-1879, Irlanda, por la tarde; escena ya descrita[58]; reconocimiento, al menos de hecho, en 1879-1980, repetido en 1936; santuario mariano central de Irlanda; orientación hacia el sacrificio eucarístico)[59].

Junto a las apariciones en la Rue du Bac (1830) y las de Lourdes (1858), la importancia mayor entre las apariciones marianas después de Guadalupe, corresponde, sin duda, a las de *Fátima* en Portugal *(1917)*[60]. Los videntes fueron tres niños analfabetos (Lucía, 10; Francisco, 9; Jacinta, 7 años). Seis apariciones tuvieron lugar en «Cova da Iria» desde el 13 de mayo hasta el 13 de octubre de 1917, preparadas por tres apariciones angélicas (1916), seguidas por otras a Lucía (Pontevedra, 1925 —sobre los 5 primeros sábados de mes—, y Tuy, 1929, sobre la consagración de Rusia). Para el contexto histórico son importantes la primera guerra

[55] Cf. Laurentin-Sbalchiero (eds.), *Dictionnaire...*, o.c., 746-755.

[56] Ibíd., 493s; Chiron, *Enquête...*, o.c., 240-244.

[57] Cf. A. Poschmann - J. Schwalke, «Dietrichswalde», en ML 2 (1989) 194s; Laurentin-Sbalchiero (eds.), *Dictionnaire...*, o.c., 389s.

[58] Supra, 261.

[59] Laurentin-Sbalchiero (eds.), ibíd., 713-715; Chiron, *Enquête...*, o.c., 233-236.

[60] Cf. la síntesis autorizada del responsable, por muchos años, de recoger el material histórico sobre Fátima, por desgracia todavía inédito en gran parte: J. M. Alonso, *Doctrina y espiritualidad del mensaje de Fátima* (Madrid 1990). Véase también el clásico L. G. Da Fonseca - J. M. Alonso, *Le meraviglie di Fatima* (Cinisello Balsamo [3]1997). El filón más amplio sobre los acontecimientos, indispensable para una reseña histórico-crítica de los eventos, además de las reacciones de los eclesiásticos y del mundo, se halla en Michel de la Sainte Trinité, *Toute la vérité sur Fatima,* 3 vols. (Saint-Parres-lès-Vaudes [5]1986, [2]1987, [3]1986); resumen y complemento en François de Marie des Anges, *Fatima joie intime événement mondial* (Saint-Parres-lès-Vaudes [2]1993). Para la discusión entre los especialistas, véase de manera ejemplar AA.VV., *Fenomenologia e teologia das apariçoes* (Fátima 1998); C. Moreira Azevedo - L. Cristino (eds.), *Enciclopedia di Fatima* (Siena 2010; ed. port. *Enciclopédia de Fátima* [São João do Estoril 2007]). Una breve síntesis reciente: Laurentin-Sbalchiero (eds.), *Dictionnaire...*, o.c., 316-346; L. de Candido, «Fatima», en *Mar* (2009) 540-551; E. Buono de la Fuente, *A mensagem de Fátima* (Fátima [2]2014).

mundial, la revolución rusa y el gobierno masónico en Portugal, con una fuerte oposición a la Iglesia.

El mensaje puede ser resumido en cinco puntos:

1) Rezar cada día el Rosario por la paz en el mundo.
2) Hacer sacrificios como expiación por los pecados.
3) Veneración del corazón inmaculado de María («herido» por los pecados) como refugio y vía que lleva a Dios.
4) Un misterio en tres partes, puesto por escrito en 1943:
   — *Primera parte:* visión del infierno,
   — *Segunda parte:* veneración del corazón inmaculado de María (pronto fin de la guerra, pero anuncio de otra guerra más feroz, si la gente no se convierte; persecuciones de la Iglesia y del Santo Padre; consagración de Rusia al corazón inmaculado de María y comunión reparadora el primer sábado de mes; cumplimiento de las peticiones: conversión de Rusia, paz; de lo contrario: difusión de los errores de Rusia en el mundo, guerras y persecuciones de la Iglesia; mucho sufrimiento para el Papa; destrucción de algunas naciones; al final, triunfo del corazón inmaculado; el Papa consagra Rusia, que se convertirá, al corazón inmaculado de María, y habrá un tiempo de paz para el mundo; preservación de la verdadera fe en Portugal para siempre);
   — *Tercera parte* («tercer misterio»): texto publicado solo el 26 de junio del 2000: un obispo vestido de blanco y otros obispos, sacerdotes, religiosos y religiosas suben a un monte alto hasta una gran cruz; paso a través de una gran ciudad medio destruida; oración por las almas de los muertos; martirio del Papa y de muchos otros sobre la cima; la sangre de los mártires sale de la cruz y es recogida por los ángeles, que rocían con ella las almas para que se acerquen a Dios. Ha habido un controvertido debate sobre los contenidos exactos del tercer misterio[61].
5) La práctica de los cinco primeros sábados de mes (Confesión, Comunión, Rosario, 15 minutos de contemplación de los misterios del Rosario; indicado en Pontevedra, 10-12-1925: Lucía

[61] Cf. CONGR. PER LA DOTTRINA DELLA FEDE (ed.), *Il messaggio di Fatima* (Ciudad del Vaticano 2000); REITORIA DO SANTUÁRIO DE FÁTIMA, *O «Segredo» de Fátima* (Fátima 2004); S. PAOLINI, *Fatima. Non disprezzate le profezie* (Segno: Tavagnaco 2005); A. SOCCI, *Il quarto segreto di Fatima* (Milán 2006); M. TOSATTI, *La profezia di Fatima* (Casale Monferrato 2007); T. BERTONE, *L'ultima veggente di Fatima. I miei colloqui con Suor Lucia* (Milán 2007); A. AMATO, «Giovanni Paolo II e il "segreto" di Fatima», en ID., *Maria la Theotokos,* o.c., 241-258; S. M. PERRELLA, «Il "Messaggio di Fatima" della Congregazione per la Dottrina della Fede (26 giugno 2000). Interpretazioni contemporanee»: *Marianum* 74 (2012) 283-356. La hipótesis de un «cuarto misterio» conocido por san Juan Pablo II carece de fundamento: cf. A. BORELLI MACHADO, «Riflessioni amichevoli per chiarire una polemica»: *Lepanto* 26 (2007) n.174, 1-24; M. HAUKE, «Die Diskussion um das dritte Geheimnis von Fatima»: *SS.MJ* 14 (2-2010) 92-109.

debe «consolar» el corazón de María, coronado por espinas que indican los pecados de los hombres).

> Desde el contenido trinitario[62] hasta la escatología, el mensaje recorre toda la doctrina católica tradicional de la fe[63].

Como «aprobación celestial» tuvo lugar el «milagro del sol» el 13 de octubre de 1917 ante una inmensa multitud.

El reconocimiento oficial de las apariciones de 1917 se tuvo el 13-10-1930 (después de un trabajo de ocho años por parte de la comisión de investigación); en 1939 el obispo reconoció también las apariciones de Pontevedra (1925) y de Tuy (1929: el Santo Padre debe realizar, unido con todos los obispos del mundo, la consagración de Rusia al corazón inmaculado; así Rusia se salvará). El episcopado portugués consagró el país al corazón inmaculado en 1931. En 1942 (31 de octubre y 8 de diciembre) siguió la consagración de la humanidad al corazón inmaculado por parte de Pío XII. Pablo VI (1967) y Juan Pablo II (1982, después del atentado del 13 de mayo de 1981) renovaron esta consagración con ocasión de una peregrinación a Fátima. La fiesta del corazón inmaculado de María fue instituida en 1944 (sin referencia a las apariciones de Fátima; primero fue fijada para el 22 de agosto; tras 1969, para el sábado que sigue al segundo domingo después de Pentecostés, como memoria facultativa; Misa votiva en el Misal mariano de 1986: MBVM, n. 28). La memoria facultativa de Nuestra Señora de Fátima entró en el calendario general en 2002, para el 13 de mayo.

El contenido doctrinal inherente a las apariciones de Fátima es muy rico y puede ser resumido con algunas palabras clave: la importancia de la penitencia, subrayada por las penas temporales por los pecados, especialmente la guerra; la importancia de la oración (Rosario/meditación); de la vida sacramental (Confesión, Eucaristía) y de la comunión expiadora; la presencia del mundo celestial (María, ángeles); la realidad de la condenación y del compromiso por la salvación eterna; la praxis del culto mariano (corazón inmaculado, sábado, Rosario); el tema del corazón (del amor). El núcleo de estos mensajes se da por la adoración del Sacratísimo Corazón de Jesús y por la veneración del corazón inmaculado de María. Estas devociones son muy importantes para la conversión de la humanidad. Es subrayada la importancia de la paz, y se presentan indicaciones concretas sobre la situación histórica (papel de Rusia, persecuciones). Los mensajes son completados por la aseveración del triunfo final del corazón inmaculado[64].

En los años 30 tuvieron lugar apariciones en Bélgica, en *Beauraing* (33 manifestaciones en una gruta de Lourdes, 29-11-1932 - 3-1-1933; videntes: cinco niños de 9 a 15 años; mensaje: sabiduría, oración, en

[62] En la oración del ángel, enseñada en 1916 (nota de Hauke).

[63] S. De Fiores, «Fátima», ML 2 (1989) 444-450 (447).

[64] Entre las interpretaciones del mensaje teológico destaca la del cardenal Scheffczyk, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, o.c., 282-356; véase también la síntesis de S. M. Manelli, «Fatima tra passato, presente e futuro»: *Immaculata Mediatrix* 7 (2007) 299-431.

particular el Rosario, sacrificio por los pecadores, veneración del corazón de María; reconocido en 1943; curaciones milagrosas)[65] y en *Banneux* (8 apariciones, 15-1-1932 - 2-3-1933; vidente: niña de 12 años de una familia religiosamente indiferente; mensaje: fuerte vínculo con Lourdes, fuente para todas las naciones para levantar la condición de los enfermos, alivio del sufrimiento, título: «Virgen de los pobres», oración; reconocimiento en dos etapas: 1942 y 1949)[66].

Señalamos también, a modo de ejemplo, un caso en el que se permite el culto público sin alcanzar, todavía, el reconocimiento formal del carácter sobrenatural. Del 8 al 14 de diciembre de 1947 tuvieron lugar diez apariciones en *L'Île-Bouchard,* en la diócesis de Tours (Francia), ante cuatro niñas en la iglesia de Saint-Gilles. Las manifestaciones marianas fueron sostenidas por acontecimientos maravillosos anunciados antes: la curación de una fuerte miopía y un rayo de luz de cuatro minutos, percibido también por la multitud presente. María pide que se erija una gruta en el lugar de las apariciones y de rezar por Francia, que se encontraría en un gran peligro (había, en efecto, el riesgo de una guerra civil a causa de la presencia sólida del partido comunista). Ya el 20-11-1947 el arzobispo de Tours permitió la construcción de la gruta. El arzobispo André Vingt-Trois, el 8 de diciembre de 2001, después de haber estudiado los acontecimientos, permitió el culto público y las peregrinaciones al lugar de las apariciones[67].

Las *lacrimaciones,* habitualmente, no están ligadas a las apariciones, pero ya las lágrimas mismas son un mensaje, una llamada a la penitencia. Tenemos casos ya en los siglos pasados[68]. En la época moderna, está particularmente documentada la lacrimación en *Siracusa* en 1953. Un retrato de la Virgen (con el corazón inmaculado) en casa de una joven pareja, lloró cuatro días y tres noches (del 29-8 hasta el 01-09-1953). La mujer había invocado antes a María a causa del riesgo de un nacimiento peligroso; le fue anunciado un parto feliz, que tuvo lugar luego en Navidad. Hubo millares de testigos y una investigación científica del retrato y de las lágrimas. El reconocimiento por parte de los obispos sicilianos ocurrió el 12-12-1953. El mensaje reclama la importancia de la penitencia y la ayuda de María para las necesidades humanas.

Las lágrimas de María (La Salette, Siracusa, etc.) son un fenómeno muy impresionante. Demuestran la participación materna de María en la suerte de sus hijos; ciertamente hay un vínculo con las lágrimas derramadas por María en la tierra. Pero las lágrimas no pueden ser interpretadas como descripción del estado celestial; esto no vale tampoco para la representación de la agonía de Jesús en La Salette y la visión de

[65] Cf. LAURENTIN-SBALCHIERO (eds.), *Dictionnaire...,* o.c., 120-123.

[66] Cf. RECKINGER, «Wunder», a.c., 247-255; LAURENTIN – SBALCHIERO (eds.), *Dictionnaire...,* o.c., 111-115.

[67] Cf. B. PEYROUS, *Les événements de l'Île-Bouchard. Une présence de Marie au milieu de nous* (Paray-le-Monial 2002); LAURENTIN-SBALCHIERO (eds.), *Dictionnaire...,* o.c., 529-535.

[68] Cf. LAURENTIN – SBALCHIERO (eds.), *Dictionnaire...,* o.c., 285 (anuncio de un pertinente diccionario); R. RICCIARDO, «Siracusa/lacrime di Maria», in *Mar* (2009) 1104-1113. En Ticino, por ejemplo, en el santuario del Castelletto sopra Melano ocurrió en 1633 una lacrimación reconocida como milagrosa por la curia de Como: cf. A. PAGNAMENTA, *Storia del Castelletto* (Lugano 1983).

Jesús niño en Fátima. No es posible sostener que la Madre de Dios en el cielo, en la visión beatífica, sufra o llore: en el paraíso, «Dios enjugará toda lágrima de sus ojos» (Ap 7,17; cf. 21,4; Is 25,5). La bienaventuranza plena de los santos es también objeto de la decisión dogmática más importante sobre la escatología (DH 1000s).

Las lágrimas no describen el estado celestial de María, sino que ponen de relieve la situación del hombre en pecado, expuesto a la condenación eterna. Como Jesús (en la tierra) lloró sobre Jerusalén, las lágrimas de la madre revelan la seriedad del pecado y la necesidad de la conversión.

Un puente interesante entre el mundo musulmán y la fe cristiana son las apariciones en *Zeitoun*, en la periferia de El Cairo, entre 1968 y 1970 (del domingo de Pascua del 2-4-1968 hasta septiembre de 1970)[69]. Fueron centenares de apariciones durante la noche, sobre la iglesia copta de María, ante algunos cientos de miles de testigos. Los primeros testigos fueron dos mecánicos. Existen incluso fotografías.

María aparece con el velo y con un vestido azul/blanco, sola y con Jesús niño; a veces ella mueve la mano para bendecir o bien presenta a la gente un ramo de olivo. No hay ningún mensaje oral.

Ya el 4-5-1968 llega el reconocimiento del patriarca copto, seguido por posicionamientos positivos por parte del patriarca católico, del archimandrita de la iglesia greco-católica y del representante de las comunidades protestantes (¡!) en Egipto. Existe además una confirmación, a través de una documentación oficial, del gobierno egipcio, redactada por el director del departamento para la información.

Lacrimaciones, mensajes y curaciones milagrosas están ligadas a los fenómenos verificados en *Akita,* Japón (1973-82)[70]. La vidente es una catequista jubilada (*1931), curada en 1982 de la sordera. Hay un fuerte vínculo con el mensaje de Fátima, en particular en la exigencia de la expiación por los pecados del mundo y por detener el inminente castigo universal. Las apariciones piden la oración, especialmente la del Rosario, por el Papa, los obispos y los sacerdotes; se habla de desgarros en el seno de la Iglesia y de la deserción en masa por parte de sacerdotes y religiosos. Más de cien veces hubo lacrimaciones con sangre sobre la estatua. El obispo de Niigata reconoció la autenticidad de los fenómenos el 22-4-1984.

Apariciones marianas fueron reconocidas también en Venezuela, ocurridas en una finca agrícola a dos horas de Caracas: *Finca Betania* (1976-84)[71]. La vidente era la propietaria de la hacienda, María Esperanza Medrano de Bianchini (1928-2001). Hubo dos apariciones principales: 25-3-1976, a los pies de una gruta, próxima a una fuente (María como refugio y como «reconciliadora de los pueblos»); 25-3-1984, ante una cascada de agua después de una celebración eucarística (más de 1.000 testigos: participantes en la Misa, para otros una sorpresa durante la

[69] Cf. Hauke, «Der prophetische...», a.c., 58s; Laurentin – Sbalchiero (eds.), *Dictionnaire...*, o.c., 154-158.

[70] Laurentin-Sbalchiero (eds.), *Dictionnaire...*, o.c., 1022-1026.

[71] Cf. ibíd., 1054-1057; A. Larocca, «Las apariciones marianas en Betania (Cúa, Venezuela)»: *EphM* 58 (2008) 509-516.

merienda dominical; María fue vista de diversos modos, evocando las apariciones de Lourdes, de Rue du Bac, y recordando a la madre dolorosa, a N. S. del Carmen..., circundada de luz y perfume de rosas.

La investigación fue conducida personalmente por el obispo (que había sido profesor de psicología). El reconocimiento oficial del carácter sobrenatural de los acontecimientos por parte del obispo tuvo lugar en 1987.

Una parte significativa de las apariciones en *Kibeho*, Ruanda (1981-1989), fue reconocida por el obispo local, Mons. Augustin Misago, con el acuerdo tácito de la Santa Sede y de la Conferencia episcopal de Ruanda, el 29 de junio de 2001 (la aprobación del culto público ocurrió ya en 1988: la invocación de María como «Madre de los dolores» y «Madre del Verbo»). Se da la invitación apremiante a la oración y a la conversión: «Si vous ne vous repentez pas et ne convertissez pas vos coeurs vous allez tous tomber dans un gouffre (= precipicio)». Es impresionante la visión profética de los horrores que se realizaron luego, en 1994-95[72].

El 31 de mayo de 2002 el obispo de Ámsterdam, Mons. J. M. Punt, reconoció el carácter sobrenatural de los mensajes recibidos por la señora Ida Peerdeman (†1996) de 1945 a 1959. Continúan todavía los problemas: no existe acuerdo tácito (como en el caso de Kibeho) con la conferencia episcopal (que sería recomendable, aun cuando no lo exija el derecho); no se ha cambiado la decisión negativa de la Congregación para la Doctrina de la Fe (1974); esta instancia de la Santa Sede prevalece frente al obispo local. En 2005 la CDF (a través del secretario, Angelo Amato) expidió un documento en el que se prohíbe el uso de la fórmula (en una oración «revelada») «la mujer que una vez *(sic)* era María». Entretanto han aparecido publicaciones que manifiestan fuertes dudas respecto al origen sobrenatural de las apariciones de Ámsterdam[73].

El último ejemplo reseñado alude también al hecho de una recepción diferenciada por parte de la autoridad eclesiástica. Una profecía mariana alcanza el máximo grado de credibilidad cuando se unen la santidad reconocida de los videntes y la celebración litúrgica de los acontecimientos. Para el aspecto litúrgico se llega a la cumbre con una fiesta prescrita a nivel universal. Están canonizados santa Catalina Labouré (Rue du Bac), santa Bernadette (Lourdes) y san Juan Diego (Guadalupe); están beatificados dos videntes de Fátima. Una memoria facultativa para la Iglesia entera existe en favor de Lourdes, Fátima y Guadalupe, mientras la fiesta de N.S. de Guadalupe fue introducida para todo un continente (América).

## 3. Fenómenos no reconocidos

Un gran número de fenómenos no reconocidos o incluso rechazados por la autoridad eclesiástica está referido en el ensayo de Joachim Bouflet sobre los «falsificadores de Dios» (2000). Citamos como primer caso

[72] Cf. G. Sgreva, *Le apparizioni della Madonna in Africa: Kibeho* (Camerata Picena [2]2004); Laurentin-Sbalchiero (eds.), *Dictionnaire...*, o.c., 1162-1164.

[73] Véase supra, 226-227.

la vidente canadiense Marie-Paule *Giguère*, fundadora del «Ejército de María» (no confundir con «El Ejército azul», que se inspira en Fátima)[74]. La vidente escribió 6.000 páginas de presuntas «revelaciones», en 15 volúmenes, de los cuales 13 publicados, con el título «Vie d'amour». Su fundación, el Ejército de María, de 1971, fue reconocido en 1975 por el arzobispo de Quebec, Mons. Maurice Roy. Doce años más tarde, el cardenal Vachon, sucesor de Mons. Roy, suprimió la aprobación eclesiástica del «Ejército», a pesar del hecho de numerosas vocaciones reunidas en la organización de la señora Giguère. El motivo está en los mensajes contrarios al sentido común y a la doctrina de la Iglesia: la reivindicación del sacerdocio femenino, incluida la «ordenación mística» de Marie-Paule; el hecho de que la vidente se considere una reencarnación de la Virgen María, además de Corredentora que aplasta la cabeza de la serpiente; el anuncio de que la vidente recibiría el título *«doctor» Ecclesiae*, sería canonizada ya en vida, haría milagros en cualquier parte (bastaría abrazar una foto suya), mientras su hijo Pierre llegaría a ser «el gran Papa de la Paz». El verdadero origen de estos fenómenos, de tipo espiritista mágico, se manifiesta en el uso, por parte de la vidente, de una esfera de cristal. No basta ver los frutos positivos (numerosas vocaciones al sacerdocio y a la vida consagrada) para valorar las presuntas apariciones a Marie-Paule, que sin duda no pueden ser acogidas como auténticas.

Un fenómeno similar, muy difundido y sostenido incluso por destacados mariólogos (como René Laurentin y Michael O'Carroll), son los «dictados» dados por «espíritus» a Vassula *Ryden*, de confesión ortodoxa[75]. Los hechos se inician cuando Ryden (en 1985) es obligada (¡!) por su «ángel custodio» a escribir determinados mensajes[76]. La mayor parte de los mensajes es «ortodoxa», pero están muy presentes varios factores y doctrinas desconcertantes. Baste referir la invitación del «Eterno Padre»: «La Paz esté contigo. Cada palabra que sientas *(feel)* que no es justa y que te turba, siéntete libre de corregirla. Yo, Dios, te doy el sentimiento *(feeling)*. Vassula, ¿estás contenta?» Este mensaje (12-10-1986) no es solo que despiste del todo, sino que está en abierta contradicción con otros mensajes, entre los cuales: «Repite solo las palabras que Yo mismo te he dado; no añadas ni quites nada; seme fiel» (14-7-1992)[77] . Es evidente la procedencia espiritista de los mensajes, que comportan también la escritura automática. Se puso un cierto freno a la difusión en el ámbito

[74] Cf. Bouflet, *Faussaires de Dieu*, o.c., 560-570.

[75] Cf. F.-M. Dermine, *Vassula Ryden. Indagine critica* (Leumann [Turín] 1995). De una «rehabilitación» en 2002 mediante el entonces cardenal Ratzinger, en cambio, habla Laurentin en Laurentin-Sbalchiero (eds.), *Dictionnaire...*, o.c., 1291-1298 (1296). La interpretación errónea de una «rehabilitación» es desmentida por el cardenal William Levada, prefecto de la CDF, en una carta a los obispos católicos del 25-1-2007, mencionada en http://en.wikipedia.org/wiki/Vassula_Ryden. La antología de documentos de la CDF reporta solo la nota crítica de 1995, sin ningún añadido: CDF, *Documentos (1966-2007)* (Madrid 2008) 561s = *AAS* 88 (1996) 956s.

[76] Cf. Dermine, *Vassula Ryden...*, o.c., 25-27.

[77] Citado en Dermine, ibíd., 72 que añade: «esta gestión es de por sí suficiente para rechazar en bloque el fenómeno» (73).

eclesial por una comunicación de la Congregación para la Doctrina de la Fe (del 6-10-1995): se invita a los obispos a no conceder espacios en los que la mujer pueda difundir sus ideas y a los fieles a no creer en el presunto origen sobrenatural de cuanto Ryden afirma. La CDF pone en guardia, entre otras cosas, frente a las confusiones de las personas trinitarias y elementos que despistan con respecto al ecumenismo, entre los cuales su participación habitual en los sacramentos de la Iglesia católica, pese a su pertenencia a la iglesia greco-ortodoxa (y a su carácter de divorciada y vuelta a casar).

Mientras que Ryden y Giguère son fenómenos claramente descartables, existe un vivo debate a favor y en contra del carácter sobrenatural de los acontecimientos de *Medjugorje,* que se verifican desde el 24 de junio de 1981[78]. No es este el espacio adecuado para desarrollar la discusión. La posición oficial de la Iglesia hasta ahora es el «non constat de supernaturalitate» (Declaración de la Comisión de obispos yugoslavos, 10-4-1991)[79]. La CDF, con una carta de Mons. Tarcisio Bertone del 26-5-1998 al obispo de La Réunion (Océano Índico), se remonta a esta valoración y señala la posibilidad de retomar la cuestión por parte de la conferencia episcopal de Bosnia-Herzegovina. La valoración por parte del obispo local, en cambio, Mons. Peric («constat de non supernaturalitate»), sería considerada «un parecer suyo personal»[80]. «En fin, por cuanto concierne a las peregrinaciones a Medjugorje, que se desarrollen de manera privada (¡!), esta Congregación considera que están permitidas, con la condición de que no sean consideradas como una autentificación de los acontecimientos en curso y que requieren todavía un examen por parte de la Iglesia»[81]. Desde 2010 hasta 2014, una Comisión internacional en nombre de la Santa Sede se ha ocupado de las presuntas apariciones; los exámenes prosiguen en la Congregación para la Doctrina de la Fe. Después de la conclusión de estos trabajos podría llegar una decisión de la Santa Sede.

[78] Véase la bibliografía reportada en M. HAUKE, «Psychotrip, Teufelsspuk oder Werk des Heiligen Geistes? Die Ereignisse von Medjugorje in neueren Veröffentlichungen»: *Theologisches* 35 (9/2005) 613-622 (el texto puede ser descargado gratuitamente del sitio web www.theologisches.net), aparecido primero en *SS.MJ* 9/1 (2005) 159-174; ID., «„Die Anhänger nicht ins Leere fallen lassen". Das Phänomen Medjugorje. Hilfen zur Unterscheidung der Geister», en R. FRANKEN, *Eine Reise nach Medjugorje* (Augsburgo ²2011) 204-230 (cf. también 240-249; 257-266). Véase también Y. CHIRON, *Medjugorje démasqué (1981-2010). Constat de non supernaturalitate* (Versalles ²2010); J. BOUFLET, *Ces dix jours qui ont fait Medjugorje* (Tours 2007); D. A. FOLEY, *Medjugorje Revisited: 30 Years of Visions or Religious Fraud?* (Nottingham, Inglaterra 2011); J. MULLIGAN, *Medjugorje. The First Days* (Medjugorje 2013).

[79] Cf. I. ZELJKO, *Marienerscheinungen – Schein und Sein aus theologischer und psychologischer Sicht. Dargestellt am Beispiel der Privatoffenbarungen in Medjugorje* (Hamburgo 2004) 338-341; MÜLLER, *Medjugorje,* o.c., 72-75.

[80] Mons. Peric declara en su homilía en Medjugorje, el 14-6-2001: «Pienso y digo lo que la Iglesia católica, basándose en las investigaciones de expertos y responsables, considera de manera oficial: que no ha habido, en todo este período, durante todos los veinte años, ninguna aparición sobrenatural auténtica reconocida. He aquí lo que pienso públicamente y claramente digo, para que no haya absolutamente ningún equívoco». Citado en R. CANIATO - V. SANSONETTI, *Maria, alba del terzo millennio. Il dono di Medjugorje* (Milán 2001) 351.

[81] Citado en CANIATO-SANSONETTI, ibíd., 343s.

## IV. BALANCE SOBRE EL CONTENIDO DE LAS APARICIONES MARIANAS TRAS 1830[82]

En las apariciones reconocidas por parte de la autoridad eclesiástica, hallamos una fuerte orientación cristológica y eclesiológica. Está la llamada a la penitencia y el estímulo a la oración. Un papel particular (en la época moderna) se manifiesta a favor de los niños y de las mujeres. En la mujer se ve la importancia de la profecía, no ligada a un ministerio jerárquico. A menudo (pero no siempre) se observa en la elección de los videntes una «opción por los pobres». Todos estos momentos subrayan el acento sobre la iniciativa divina, no proveniente de los poderes humanos (cf. 1 Cor 1,27b-29). Frecuentemente se repite la ayuda a los enfermos en las curaciones, que se convierten en un signo para reavivar la fe. En los santuarios marianos ligados a las apariciones se encuentra un incremento de la vida sacramental (renovación de la gracia bautismal, Confesión, Eucaristía). Con las referencias al «gran signo» de Apocalipsis 12 es más que evidente la dimensión escatológica.

Las apariciones diseñan casi un retrato de María con determinados títulos y el recuerdo de varios aspectos dogmáticos. Entre los títulos sobresalen los de Inmaculada Concepción (Lourdes), Reina del Rosario (Fátima), Virgen de los pobres (Banneux), Reconciliadora de los pueblos (Finca Betania), Madre de los Dolores y Madre del Verbo (Kibeho). Entre los aspectos dogmáticos son subrayados particularmente los ligados a la Inmaculada Concepción y a la mediación mariana. Con María Inmaculada se une la petición de la consagración a su Corazón Inmaculado. Se manifiesta la plenitud de gracia y de gloria: el color blanco remite a la pureza y a la transfiguración del cuerpo de María en el cielo; el azul es el color del cielo; el oro indica la dignidad real. El simbolismo de la luz y de la fuente evoca la intercesión de María para difundir las gracias de Cristo. El aumento de las mariofanías después de 1830 es «un grito de la Madre que asume los tonos de la profecía y de la apocalíptica para detener los pasos insensatos de buena parte del mundo»[83] y para cooperar, como nueva Eva y mediadora materna, en el plan misericordioso de Dios.

[82] Cf. más ampliamente HAUKE, «Der prophetische...», a.c., 29-47. Véase también DE FIORES, *Dizionario* I (2006) 53-57.
[83] DE FIORES, *Dizionario*, I (2006) 59.

CAPÍTULO X
# *EL CULTO MARIANO*

## BIBLIOGRAFÍA

VATICANO II: *Sacrosanctum Concilium* 103; LG 66-67; PABLO VI, Exh. apost. *Marialis cultus* (1974); MBVM (formularios con leccionario; CONGR. PRO CULTU DIVINO, *Collectio Missarum de beata Maria Virgine* [Ciudad del Vaticano 1987]; ÍD., *Lectionarium pro missis de beata Maria Virgine* [Ciudad del Vaticano 1987]; ÍD., *Lezionario per le Messe della beata Vergine Maria* [Ciudad del Vaticano 1987]; como misalito: ÍD., *Messe della Beata Vergine Maria* [Ciudad del Vaticano 1996]); CCE 971.2673-2679; JUAN PABLO II, CM 66-69 (8-10, 15-10, 29-10, 5-11-1997]; Carta apost. *Rosarium Virginis Mariae* (2002); CALKINS, *Giovanni Paolo II* (2006) 331-365 (antología).

AA.VV., *La Consacrazione alla Vergine Maria nel 50o della Consacrazione dell'Italia al Cuore Immacolato di Maria. Atti del Simposio Mariologico Internazionale sulla Consacrazione alla Vergine Maria, Frigento, 5-7 luglio 2010* (Frigento 2011); AUER, J., *Gesù, il Salvatore* (Asís 1993) § 17-18; BASTERO DE ELEIZALDE, J. L., *María, Madre del Redentor* (Pamplona ²2004) 303-317; BEINERT, W. - PETRI, H., *Handbuch der Marienkunde,* I (Ratisbona 1996) 469-632; BEINERT, W. (ed.), *Il culto di Maria oggi* (Cinisello Balsamo ³1987); CALABUIG, I., «Liturgia», en NDM (1985) 767-787; CALKINS, A. B., *Totus tuus* (New Bedford MASS ³1997); ÍD., «Marian Consecration and Entrustment», en AA.VV., *Mariology* (Goleta, CA 2007) 725-766; CAMPANA, E., *Maria nel culto cattolico,* I-II (Turín 1944); CAROL, J. B. (ed.), *Mariology,* III (Milwaukee 1961); CASTELLANO, J., «Beata Vergine Maria», en D. SARTORE y otros (eds.), *Liturgia* (Cinisello Balsamo 2001) 201-235; COLZANI, *Maria. Mistero di grazia e di fede* (Cinisello Balsamo ³2006) 291-305; DAVID, A., «La dévotion à la Sainte Vierge», en DU MANOIR, *Maria,* o.c. V, 689-720; DE FIORES, S., «Consacrazione», en NDM (1985) 394-417; ÍD., *Maria nella teologia contemporánea,* o.c., 201-231; ÍD., *Maria, Madre di Gesù* (Bolonia 1992) 235-303; ÍD., «Consacrazione», en ÍD., *Dizionario,* I (2006) 359-413; ÍD., «Preghiera», en ÍD., *Dizionario,* II (2006) 1321-1363; DELIUS, W., *Geschichte der Marienverehrung* (Múnich-Basilea 1963); DI DOMENICO, P. M., «Preghiera», en *Mar* (2009) 975-986; DU MANOIR, H., *Maria,* I (París 1949) 213-413; GAMBERO, L., «Culto», en NDM (1985) 425-443; GHERARDINI, B., *La Madre* (Frigento 1989) 377-457; HAUKE, M., «Totus tuus - Theologische Grundlagen der Marienweihe», en A. VON BRANDENSTEIN-ZEPPELIN y otros (eds.), *Im Dienste der Inkarnierten Wahrheit. Festschrift zum 25jährigen Pontifikat Seiner Heiligkeit Papst Johannes Pauls I* (Weilheim-Bierbronnen 2003) 127-148; MAGGIANI, S. M., «Culto», en *Mar* (2009) 356-370; MAGGIONI, C., «Liturgia», en *Mar* (2009) 726-737; MERKELBACH, B. H., *Mariologia* (París 1939) 391-413; O'CARROLL, M., *Theotokos* (Eugene OR 2000) 220-224; PAMI (ed.), *De primordiis cultus mariani,* 6 vols. (Roma 1970); ÍD., *De cultu mariano saeculis VI-XI,* 5 vols. (Roma 1972); ÍD., *De cultu mariano saeculis XII-XV,* 6 vols. (Roma 1979-1981); ÍD., *De cultu mariano saeculo XVI,* 6 vols. (Roma 1983-1986); ÍD., *De cultu mariano saeculis*

*XVII-XVIII*, 7 vols. (Roma 1987); Íd., *De cultu mariano saeculis XIX-XX*, 7 vols. (Roma 1988-1991); Íd., *De cultu mariano saeculo XX. A concilio Vaticano II usque ad nostros dies*, 4 vols. (Ciudad del Vaticano 1999); Íd., *De cultu mariano saeculo XX. Maria, Mater Domini, in mysterio salutis quod ab Orientis et Occidentis Ecclesiis in Spiritu Sancto hodie celebratur*, 5 vols. (Ciudad del Vaticano 1999-2000); Pedico, M. M., *La Vergine Maria nella pietà popolare* (Roma 1993); Perrella, *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea* (Ciudad del Vaticano 2005) 489-542; Íd., «Affidamento/consacrazione», in *Mar* (2009) 16-24; Ponce Cuéllar, M., *María. Madre del Redentor y Madre de la Iglesia* (Barcelona ²2001) 501-535; Pozo, C., *María en la obra de la salvación* (Madrid ²190) 327- 348; Righetti, M., «Il culto mariano attraverso i secoli»: *EmTheo* (1958) 364-371; Íd., *Storia liturgica*, II (Milán ²1955); *EmTheo* (1958) 351-485; Roschini, G. M., *La Madonna: secondo la fede e la teologia*, IV (Roma 1954); Íd., *Maria Santissima nella storia della salvezza*, IV (Isola del Liri 1969); Royo Marín, A., *La Virgen María. Teología y espiritualidad marianas* (Madrid ²1997) 359-428; Scheffczyk, L., *Maria, Mutter und Gefährtin Christi* (Augsburg 2003) 194-286; Söll, G., «Verehrung Mariens», en ML 4 (1994) 596-599; Toniolo, E. M. (ed.), *La Vergine Maria nel cammino orante della Chiesa. Liturgiae pietà popolare* (Roma 2003); Ziegenaus, A., *Maria in der Heilsgeschichte* (Aquisgrán 1998) 377-390.

## I. LOS PRINCIPIOS DEL CULTO MARIANO

La palabra «culto», en su significado genérico, indica el honor dirigido a una persona a causa de su excelencia. En el ámbito religioso se trata de la reverencia expresada frente a Dios y a las criaturas unidas a él. Antes de nada, el culto es debido a Dios como Señor y Fin de toda criatura; hablamos de la adoración o del culto de latría *(cultus latriae;* la palabra griega *latreía* indica el servicio de Dios). El honor dirigido a los santos está motivado por su unión con Dios; esta veneración es llamada dulía *(cultus duliae; douleía* en griego indica servicio o esclavitud en general). Dado que María es la Madre de Dios y supera en dignidad a todas las otras criaturas, a ella le conviene un culto «del todo singular» (LG 66), llamado a partir del siglo XIII (en Occidente) «hiperdulía», *cultus hyperduliae* (es decir, sobre la simple dulía)[1].

La distinción entre las diversas formas de culto se remonta a la antigüedad, cuando se defendía la veneración de las imágenes sagradas. El concilio de Nicea II (787) reafirmó que la «verdadera adoración *(latreía)*» está «reservada por nuestra fe solo a la naturaleza divina», mientras que la veneración *(proskúnesis)* vale también para las imágenes sagradas, porque «quien venera la imagen venera la realidad de quien está en ella reproducido» (DH 601)[2].

El culto expresado hacia los santos era rechazado por los reformadores. Según Lutero, los santos en el cielo rezan por nosotros (también María), pero sería equivocado invocar su intercesión. No obstante, el

[1] Cf. L. Ciappi, «Fondamenti e principi del culto a Maria»: *EmTheo* (1958) 351-363; A. Bodem, «Hyperdulie», en ML 3 (1991) 277.

[2] Cf. Concilio de Constantinopla IV (870): DH 653; DH 1269 (Concilio de Constanza, 1418).

reformador alemán puede afirmar que María no podría ser nunca suficientemente ensalzada[3]. Tenemos en el protestantismo formas de veneración a la Madre del Señor, pero casi siempre se prohíbe el dirigirle una oración[4]. A veces es también rehusada toda veneración, como sucede en Karl Barth: «Donde María es "venerada" *(verehrt)*, donde está en el ambiente toda esa doctrina (la mariología) y la devoción correspondiente, no está la Iglesia de Cristo»[5]. Dado que falta la distinción entre veneración y adoración, a menudo los protestantes acusan a los católicos de «adorar» a María.

Para responder a la crítica protestante, el concilio de Trento publicó un decreto «sobre la invocación, la veneración y las reliquias de los santos y sobre las imágenes sagradas» (DH 1821-25). «Se deberá enseñar que los santos, reinando con Cristo, ofrecen a Dios sus oraciones por los hombres; que es cosa buena y útil invocarlos humildemente y recurrir a sus plegarias, a su poder y ayuda para obtener beneficios de Dios, por medio de su Hijo Jesucristo, Nuestro Señor, que es el único salvador y redentor. Serán declarados impíos aquellos que niegan el deber de invocar a los santos que gozan en el cielo de la eterna felicidad, o su intercesión por los hombres [...]» (DH 1821).

En esta declaración está implícita también, sin ninguna duda, la Madre de Dios. Además, el papel de María en la historia de la salvación supera el de toda otra persona creada y forma parte del tesoro de la fe. Parece ya importante recalcar que todo misterio de fe es también objeto de la veneración y del culto litúrgico.

Los fundamentos bíblicos del culto mariano se muestran con particular fuerza en el evangelio de Lucas: el saludo angélico (Lc 1,28), la bendición por parte de Isabel (Lc 1,42) y la afirmación del Magníficat: «Desde ahora todas las generaciones me llamarán bienaventurada» (Lc 1,48).

En la parte histórica, hemos visto ya el desarrollo de la devoción mariana en la Iglesia antigua. En los siglos III-IV hallamos las primeras huellas de la invocación a María en la oración *(Sub tuum praesidium*, Gregorio Nacianceno)[6]. Tras el concilio de Éfeso (431) crece fuertemente el número de las iglesias dedicadas a María y la entera devoción a la *Theotokos*. Al mismo tiempo comienza el desarrollo de las fiestas marianas, mientras que antes el aspecto mariano estaba presente sobre todo en la conmemoración litúrgica de la Navidad y la Epifanía.

Ya en la Iglesia antigua fue necesario rebatir algunas desviaciones respecto al culto mariano. Epifanio toma partido contra la secta de los coliridianos, en la que las mujeres ofrecían tortas como sacrificio a María[7]. El mismo autor habla del extremo opuesto, de los antidiko-

[3] *Tischreden* I, n.494, citado en SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*, o.c., 275.

[4] Cf. DITTRICH, «Protestantische...», a.c., 289s. Ni siquiera es excepción el GRUPPO DI DOMBES, *Maria...*, o.c., n. 333. Para los protestantes, como máximo, es posible orar a Dios junto a María, pero no pedir directamente la intercesión de la Madre de Dios. No obstante esto, hay algún teólogo protestante que recita de buena gana el Rosario.

[5] K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik* I/2 (Zúrich [4]1948) 157.

[6] Cf. supra, 55.

[7] Cf. EPIFANIO, *Haer.* 78,13; 79 (PG 42,736.741-753); L. BARBIAN, «Kollyridianer», en ML 3 (1991) 601; GAMBERO, *Maria nel pensiero...*, o.c., 134s; HAUKE, *Die Problematik um das Frauenpriestertum...*, o.c., 411-413, 513 *(Women in the Priesthood* [1988] 416-418).

marianitas, que negaban la virginidad perpetua de María y le negaban todo culto[8].

En la constitución *Lumen gentium,* el Vaticano II reafirma los conocidos principios del culto hacia la santísima Virgen (n.66-67). El Concilio recomienda a los fieles que «fomenten con generosidad el culto a la Santísima Virgen, particularmente el litúrgico; que estimen en mucho las prácticas y los ejercicios de piedad hacia ella recomendados por el Magisterio en el curso de los siglos». Los teólogos y predicadores deben «abstenerse con cuidado tanto de toda falsa exageración cuanto de una excesiva mezquindad de alma al tratar de la singular dignidad de la Madre de Dios». Teniendo en cuenta el hecho de que «los oficios y los privilegios de la Santísima Virgen, (que) siempre tienen por fin a Cristo», evítese «cuidadosamente todo aquello que pueda inducir a error a los hermanos separados o a cualesquiera otras personas acerca de la verdadera doctrina de la Iglesia». La verdadera devoción mariana no consiste en sentimentalismo o credulidad, «sino que procede de la fe auténtica, que nos induce a reconocer la excelencia de la Madre de Dios, que nos impulsa a un amor filial hacia nuestra Madre y a la imitación de sus virtudes» (LG 67). El culto mariano implica, por tanto, (1) el recuerdo y (2) la invocación a María, pero también (3) un amor filial hacia ella y (4) la imitación de su santidad.

La exposición magisterial más amplia sobre el culto mariano se halla en la carta apostólica *Marialis cultus,* de Pablo VI (1974)[9]. La primera parte del documento se dedica al culto mariano en la liturgia, llamada «una regla de oro para la piedad cristiana» (MCu 23). Luego, en la segunda parte, el Papa indica referencias importantes sobre la renovación de la devoción mariana. La tercera parte describe la importancia del Ángelus y del Rosario.

En la segunda parte encontramos directivas de importancia general para todo el culto mariano. El último fin del culto es glorificar a Dios e invitar a los cristianos a una vida conforme a la voluntad divina (MCu 39). Para el contexto teológico, el Papa recalca el vínculo con la doctrina trinitaria, con la cristología y la eclesiología (MCu 25-28)[10]. Una atención particular merece la relación entre María y el Espíritu Santo. María ha llegado a ser morada permanente del Espíritu Santo; con la intercesión de María se pide al Espíritu Santo la capacidad de recibir en la propia alma a Jesús, recibida por María en la Encarnación.

Para el contexto eclesial, Pablo VI remite al Vaticano II, pero ilustra la relación entre María y la Iglesia también con una alusión a las iglesias de rito bizantino: en la puerta central del iconostasio se halla la imagen de la Anunciación, en el ábside, la de la *Theotokos* en la gloria. Aquí se ve «cómo por el consentimiento de la Sierva del Señor la hu-

[8] Cf. EPIFANIO, *Haer.* 78 (PG 42,700-740); K. ALGERMISSEN, «Antidokimarianiten», en ML 1 (1988) 172s.

[9] Cf. L. SCHEFFCZYK, *Neue Impulse zur Marienverehrung* (St. Ottilien 1974) 5-121; DE FIORES, *Maria nella teologia contemporánea,* o.c., 221-231; O'CARROLL, *Theotokos...,* o.c., 231, 382; PONCE CUÉLLAR, *María...,* o.c., 522-526; PERRELLA, *Ecco tua Madre (Gv 19,27)...,* o.c., 119-125.

[10] Cf. ILDEFONSO DE TOLEDO, *De virginitate perpetua sanctae Mariae* 12 (PL 96,108).

manidad inicia el retorno a Dios y en la gloria de la *Todasanta* ve la meta de su camino» (MCu 28).

Para la renovación de la devoción mariana, Pablo VI subraya cuatro aspectos:

1) El aspecto *bíblico*. La devoción debe nutrirse, también en su lenguaje, de la Sagrada Escritura (MCu 30).
2) El aspecto *litúrgico*. Las formas de devoción no litúrgica deberían casi emanar de la liturgia y conducir a ella (con referencia al Vaticano II, *Sacrosanctum Concilium,* 13). Esto no significa rechazar u omitir las formas de devoción mariana practicadas por el pueblo de Dios y habitualmente recomendadas por el magisterio (MCu 31).
3) El aspecto *ecuménico*. El Papa señala los elementos comunes con los ortodoxos, anglicanos y protestantes. Es importante invocar a María para la unidad de todos los bautizados en el único pueblo de Dios. Igual que María, a través de su mediación, provocó el primer milagro en la vida de Jesús, en las bodas de Caná, del mismo modo favorecerá en nuestra época también la plena comunión en la fe (MCu 32-33).
4) El aspecto *antropológico*. La devoción mariana debe concretarse en el mundo contemporáneo, que se encuentra en condiciones sociales distintas de las del tiempo de Jesús. En particular, la figura de María es de ejemplo para la contribución de la mujer en la sociedad moderna (MCu 34-37)[11].

## II. MARÍA EN LA LITURGIA

### 1. Premisa

Pablo VI llama a la liturgia «una regla de oro para la piedad cristiana» (MCu 23) y aplica este principio al culto mariano. La *Marialis cultus* se concentra sobre la nueva liturgia romana, pero recalca que ha sido su deseo contemplar las distintas liturgias de Occidente y de Oriente (MCu 1). A continuación trataremos de aproximarnos al menos un poco a este pío deseo.

### 2. El papel de María en la celebración eucarística[12]

Comenzamos nuestro estudio con la Eucaristía, «fuente y culmen de toda la vida cristiana» (LG 11). Las plegarias eucarísticas, tanto en

[11] Sobre este tema, profundizado sobre todo por Juan Pablo II, *Mulieris dignitatem* (1988), véase supra, cap. 3.3.

[12] Cf. Pío XII, Enc. *Le pèlerinage de Lourdes* (1957) (EE 6, n.1376); Juan Pablo II: MCu 10-11, 20; RM 44; Carta apost. *Mulieris dignitatem* (1988) 26-27; Enc. *Ecclesia de*

Oriente como en Occidente, recuerdan a la santa Virgen. Ya el formulario más antiguo en la «Tradición apostólica» de Hipólito, menciona a María en la anamnesis que precede al relato de la institución: «Te damos gracias, Dios, por medio de tu siervo amado Jesucristo [...] Él es tu Verbo inseparable de ti, por medio de Él has creado todo por tu beneplácito, lo has mandado del cielo en el seno de una Virgen. Llevado en el vientre, se hizo hombre y se revelaba como tu Hijo, nacido del Espíritu Santo y de la Virgen»[13].

El Canon Romano, la plegaria eucarística I, ha hallado (excepto algún pequeño detalle) su forma en la época del papa Gregorio Magno, entre los siglos III y VI[14]. María aparece en el primer lugar en la memoria de los santos, seguida de los 12 apóstoles y de 12 mártires romanos: «En comunión con toda la Iglesia, recordamos y veneramos ante todo a la gloriosa y siempre virgen María, Madre de nuestro Dios y Señor Jesucristo [...]». La III plegaria eucarística, de origen reciente (1966), añade al recuerdo de María la petición de compartir la herencia eterna: «Que él nos transforme en ofrenda permanente, para que gocemos de tu heredad junto con tus elegidos: con María, la Virgen Madre de Dios, los apóstoles y los mártires, y todos los santos, por cuya intercesión confiamos obtener siempre tu ayuda». De forma similar se expresa la plegaria eucarística II (inspirada en la plegaria eucarística de Hipólito) y la plegaria eucarística IV, también reciente y redactada con atención particular a la liturgia oriental (de tipo antioqueno); inmediatamente antes de la doxología final se pide «que todos tus hijos nos reunamos en la heredad de tu reino, con María, la Virgen Madre de Dios, con los apóstoles y los santos [...]»[15].

En la liturgia romana, en las partes fijas de la Santa Misa, María aparece siempre en la plegaria eucarística y, en los domingos y solemnidades, también en el Credo (o bien en el Símbolo apostólico). Mucho más rico, en cambio, es el *Ordo Missae* en las liturgias orientales[16]. Tomamos como ejemplo más conocido la «liturgia de Juan Crisóstomo»; la anáfora parece remontarse a la época en la que el santo era obispo de

*Eucharistia* (2003), cap. VI; A. AMATO, «Eucaristia», en NDM (1985) 527- 541; F. HOLBÖCK, *Das Allerheiligste und die Heiligen,* (Stein am Rhein 1986) 420-428; J. STÖHR, «Eucharistie und Maria», en ML 2 (1989) 406-409; E. M. TONIOLO (ed.), *Maria e l'Eucaristia* (Roma 2000); HAUKE, «L'eucaristia: fonte e culmine della vita cristiana. L'enciclica Ecclesia de Eucaristia», en G. BORGONOVO - A. CATTANEO (eds.), *Il papa teologo. Nel segno delle encicliche* (Milán 2003) 253-270 (169s); HAFFNER, *The Mystery of Mary,* o.c., 249-254; F. OCÁRIZ, «María y la Eucaristía», en *Scripta de Maria* II,1 (2004) 33-44; DE FIORES, *Dizionario* I (2006) 669-694; A. B. CALKINS, «La presenza di Maria nella Santa Messa nel Magistero di papa Giovanni Paolo II»: *Immaculata Mediatrix* 6 (2006) 357-376; AA.VV., *María y la Eucaristía: María y dolor en el camino de la vida* (Estudios Marianos 72; Salamanca 2006); ID., *Mary at the Foot of the Cross,* IV: *Marian Coredemption in the Eucharistic Mystery* (New Bedford MASS 2007); G. CROCETTI, «Eucaristia», en *Mar* (2009) 482-489; A. ESCUDERO, «La comprensión eucarística de María. La Eucaristia come acceso alla mariología»: *EphM* 59 (2009) 375-392; Le TOURNEAU, D., «María, "mujer eucaristica"»: *Scripta de Maria* II/9 (2012) 67-97.

[13] *Tr. apost.* 4 (Fontes christiani 1, 422-424).

[14] Cf. H. B. MEYER, *Eucharistie* (Ratisbona 1989) 179.

[15] Cf. CASTELLANO, «Beata Vergine Maria», a.c., 213s.

[16] Cf. UFICCIO DELLE CELEBRAZIONE LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE (ed.), *Liturgie dell'Oriente cristiano a Roma nell'Anno Mariano 1987-88* (Ciudad del Vaticano 1990).

Constantinopla[17]. Salvo diez veces al año, cuando se usa la liturgia de san Basilio, la liturgia de Juan Crisóstomo es la universalmente seguida en las iglesias orientales procedentes de Bizancio[18].

En la preparación a las dos liturgias, el sacerdote y el diácono saludan un icono de Cristo y otro de la Madre de Dios. En la proscomidia, la preparación de los dones (antes del inicio de la liturgia verdadera), las hostias son preparadas sobre el disco (patena). El orden de las hostias sobre el disco representa a toda la Iglesia: en medio se encuentra el «cordero» (con la inscripción «Jesucristo vence») y luego, a la derecha, la hostia que representa a la Madre de Dios; a la izquierda se encuentran las hostias que indican a los otros santos y debajo las hostias ofrecidas por vivos y difuntos. Cuando el sacerdote parte del pan la parte para María, reza: «Por el honor y la memoria de nuestra [...] Señora, la Madre de Dios y siempre Virgen María. Por medio de sus intercesiones, Señor, acoge este sacrificio sobre tu altar sobrecelestial». Poniendo la partícula sobre el disco, el sacerdote cita el Salmo 45: «La reina está a tu derecha, con el vestido de oro, adornada con esplendor».

La anamnesis de María se repite más veces en la liturgia misma:

1) La liturgia de los catecúmenos (que corresponde en el nuevo rito latino, por lo general, a la «liturgia de la palabra»): en la gran «Ektenia» por la paz («Recordando a nuestra Señora toda santa, sin mancha, bendita y gloriosa, la Madre de Dios y Siempre Virgen María y a todos los santos, queremos ofrecernos a nosotros mismos y los unos a los otros y nuestra vida entera a Cristo, nuestro Dios»); en la primera antífona («Por medio de las intercesiones de la Madre de Dios, Salvador, sálvanos»); en la segunda antífona (el Verbo se ha hecho carne «de la santa Madre de Dios y Siempre Virgen María»); en la oración del sacerdote tras el Trisagion («[...] por medio de las intercesiones de la santa Madre de Dios y de todos los santos [...]»).
2) La liturgia de los fieles: en la recitación del Credo; en la anáfora se reza durante la mención de los santos «sobre todo por nuestra toda santa, inmaculada, bendita y gloriosa Señora, Madre de Dios y Siempre Virgen María». El pueblo responde, cantando: «En verdad es digno bendecirte, oh Madre de Dios, toda bienaventurada y toda inmaculada y Madre de nuestro Dios. Tú eres más venerable que los querubines e incomparablemente más gloriosa que los serafines. Sin corrupción has dado a luz al Dios Verbo, oh verdadera Madre de Dios, te exaltamos».

Por fin, en el momento de la despedida, hay todavía una invocación a María, con la reanudación de la segunda parte del canto mariano interpretado durante la anáfora.

[17] Cf. H. J. Schultz, *Die byzantinische Liturgie* (Trier ²1980) 26*-33*.

[18] Para las citas siguientes véase la edición de A. Kallis, *Liturgie. Die Göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche. Deutsch - Griechisch - Kirchenslawisch* (Maguncia ³1997).

En suma: la «hiperdulía» de María se hace notar claramente en la liturgia eucarística, sobre todo en Oriente, pero también en Occidente, aunque de una forma más rudimentaria. Todo el culto de la Iglesia es sostenido por la intercesión de la Madre de Dios.

María «guía a los fieles a la Eucaristía»[19]. En su encíclica *Ecclesia de Eucharistia* (2003), Juan Pablo II ha dedicado un capítulo entero a María como «mujer eucarística» (cap. VI, 53-58). El Papa compara el «sí» de María a las palabras del Ángel con el «Amén» de cada fiel que se acerca a la comunión eucarística. Visitando a Isabel, María lleva en el seno al Verbo hecho carne y establece, de algún modo, «el primer "tabernáculo" de la historia» (n.55). María nos orienta a la presencia real del Señor en la Eucaristía, pero también a la unión con el sacrificio de Cristo. La presencia de María sobre el Calvario lleva consigo «una "comunión espiritual" de deseo y de ofrecimiento», preparada ya en los acontecimientos de la infancia de Jesús: María lleva al niño Jesús al templo «para ofrecerlo al Señor» (Lc 2,22) y recibe la profecía de la «espada» que traspasará su alma (Lc 2,34-35) (n.56). El Papa señala también, sin precisar los particulares, que «María está presente con la Iglesia, y como Madre de la Iglesia, en cada una de nuestras celebraciones eucarísticas. Así como Iglesia y Eucaristía son un binomio inseparable, lo mismo se puede decir del binomio María y Eucaristía» (n.57)[20].

## 3. María en la celebración de los otros sacramentos[21]

*El Bautismo:* Desde los tiempos más antiguos María aparece en la liturgia bautismal. Lo vemos en primer lugar en la segunda pregunta del símbolo de fe en el rito del Bautismo, como nos atestigua Hipólito: se prefesa la fe en Cristo «nacido por el Espíritu Santo de la Virgen María»[22]. Para la época de los Padres, el nacimiento de Jesús de la Virgen María es un modelo fundamental para el nuevo nacimiento del Bautismo[23]. Pablo VI acoge esta idea, ya fuertemente valorada por el Vaticano II (cf. LG 64):

> Justamente los antiguos Padres enseñaron que la Iglesia prolonga en el sacramento del Bautismo la Maternidad virginal de María. [...] «El origen que (Cristo) tomó en el seno de la Virgen, lo ha puesto en la fuente bautismal: ha dado al agua lo que dio a la Madre; en efecto, la virtud del Altísimo y la sombra del Espíritu Santo (cf. Lc 1,35), que hizo que María

[19] RM 44. Véase también Pío XII, Enc. *Le pèlerinage de Lourdes* (1957) (EE 6, n.1376).

[20] Sobre la presencia de María, Cf. A. Pizarelli, «Presenza», en NDM (1985) 1161-1169; Stöhr, «Eucharistie und Maria», a.c., 408s; De Fiores, *Dizionario,* I (2006) 681-686.

[21] Cf. A. Bandera, *La Virgen María y los Sacramentos* (Madrid 1978); Hauke, «Sakramente I. Kath. Theologie», en ML 5 (1993) 632-635; J. Madey, «Sakramente II. Liturgie-Ost», en ML 5 (1993) 635-637; Castellano, «Beata Vergine Maria», a.c., 212-214; A. M. Gila, «Spunti della letteratura del primo millennio sulla presenza della Vergine Maria nel dinamismo dei sacramenti», en R. Barbieri y otros (eds.), *Fons lucis. Miscellanea... Ermanno M. Toniolo* (Roma 2004) 287-332; De Fiores, *Dizionario,* I (2006) 203-236.

[22] *Tr. apost.* 21 (Fontes christiani 1, 262).

[23] Véase, por ejemplo, Ireneo: supra, 52.

diese a luz al Salvador, hace también que el agua regenere al creyente» (León Magno) (MCu 19).

En la liturgia bizantina se invoca la intercesión de María, un uso acogido también (tras la reforma litúrgica) en la liturgia romana: María aparece en las letanías de los santos. La consagración a María[24] halla el decisivo punto de partida en la espiritualidad bautismal. Ya al comienzo del Medievo aparece la costumbre de llevar al niño recién bautizado ante una imagen de la Virgen (un uso recomendado en el nuevo rito del bautismo de niños). La antigua liturgia romana previó ya, como acción de gracias por el neófito, el Magníficat.

La referencia a María en el símbolo de la fe, su invocación y la recomendación de la consagración a la Madre de Dios, testimonian la fe de la Iglesia de que María coopera «con amor materno» al «nacimiento» de los fieles en el Bautismo[25]. Por eso Juan Pablo II recuerda la espiritualidad de Grignion de Montfort, «el cual proponía a los cristianos la consagración a Cristo por manos de María, como medio eficaz para vivir fielmente los compromisos bautismales» (RM 48).

*La Confirmación:* El sacramento de la Confirmación hace revivir en cierto modo la gracia de Pentecostés. Igual que María ha orado por el descenso pentecostal del Espíritu Santo (Hch 1,14), ella se compromete también por la realización litúrgica de este acontecimiento. Ya el descendimiento del Espíritu Santo en la Encarnación depende del consentimiento de María (Lc 1,26-38). Podemos establecer también una cierta analogía entre la educación de Jesús por parte de María, su apoyo materno en la educación del bautizado (cf. LG 63) y el efecto de la Confirmación, que fortifica y lleva a cumplimiento la gracia bautismal[26].

*El sacramento de la Penitencia:* Igual que María ha estado asociada al Redentor en la obra salvífica en esta tierra, así su maternidad «en el orden de la gracia perdura sin cesar [...]» (LG 62). Por eso el amor materno de María entra también, de alguna manera, en la actualización del perdón de los pecados en el sacramento de la reconciliación. En el rito romano, María es mencionada de modo facultativo, sobre todo en la oración del sacerdote tras la absolución: «La Pasión de nuestro Señor Jesucristo, la intercesión de la bienaventurada Virgen María y de todos los santos, el bien que hagas y el mal que puedas sufrir, te sirvan como remedio de tus pecados, aumento de gracia y premio de vida eterna».

*La Unción de los enfermos:* Con este sacramento, según la descripción sintética del Vaticano II, la Iglesia «encomienda los enfermos al Señor paciente y glorificado, para que los alivie y los salve (cf. Sant 5,14-16), e incluso les exhorta a que, asociándose voluntariamente a la

[24] Véase infra, 308-317.
[25] LG 63; Cf. RM 44.
[26] Cf. A. BANDERA, *La Virgen María y los Sacramentos,* o.c., 111-137; M. HAUKE, *Die Firmung. Geschichtliche Entfaltung und theologischer Sinn* (Paderborn 1999) 467s.

pasión y muerte de Cristo (cf. Rom 8,17; Col 1,24; 2 Tim 2,11-12; 1 Pe 4,13), contribuyan así al bien del Pueblo de Dios» (LG 11). La invocación letánica que define a María «salud de los enfermos» *(salus infirmorum)* manifiesta de modo ejemplar el cuidado materno de la Bienaventurada Virgen por todos los enfermos[27]. La Dolorosa se ha asociado al sufrimiento de Cristo bajo la Cruz, convirtiéndose así en nuestra madre espiritual. Por eso se preocupa de todos los que sufren y los ayuda a ofrecer la propia vida por el bien del cuerpo místico de Cristo, que es la Iglesia[28].

La Madre de Dios aparece también en las oraciones por los moribundos (que pueden ser unidas a los sacramentos destinados a ellos, es decir, Penitencia, Unción de enfermos y Viático eucarístico). De este modo, ella está presente con particular atención en la hora de la muerte, según la insistente petición del «Ave María»[29].

*El Matrimonio:* El matrimonio cristiano hace participar en la Alianza entre Cristo y la Iglesia. Dado que María es tipo y Madre de la Iglesia, Ella está inseparablemente ligada a la vida esponsal. La intercesión de María se muestra, por ejemplo, cuando se escoge el evangelio de las bodas de Caná (Jn 2,1-11). Esta lectura está prevista siempre en el rito bizantino. El ejemplo de María es particularmente significativo por la dedicación de amor por parte de la mujer y madre de familia. Igual que el matrimonio entre María y José está orientado al nacimiento de Jesucristo, así también el matrimonio sacramental está dirigido al nacimiento de los hijos, que en el Bautismo se convierten en partícipes de la vida divina[30].

*El sacramento del Orden*[31]*:* El sacerdocio ministerial representa a Jesucristo como cabeza de la Iglesia, pero presupone el sacerdocio común de todos los fieles, con un matiz mariano[32]. Las analogías entre el papel de María y el del sacerdote (vocación específica, cercanía a la obra salvífica, mediación...) deben insertarse en esta perspectiva más amplia.

El cuidado materno de María por los sacerdotes es ilustrado a partir del Medievo con el compromiso a favor del apóstol Juan. A la inversa, está la petición de acoger a María en la vida personal (Jn 19,26s). Según el Vaticano II, los presbíteros hallan un ejemplo de la docilidad al Espíritu Santo «en la Santísima Virgen María, que, guiada por el Espíritu Santo, se entregó totalmente al misterio de la redención humana; como Madre del Sumo y Eterno Sacerdote, Reina de los Apóstoles y auxilio de su ministerio, los presbíteros venérenla y ámenla con devoción y culto filial»[33].

[27] Cf. F. Angelini, «Infermi», en NDM (1985) 708-715 (712s); De Fiores, *Dizionario,* I (2006) 563s.

[28] Cf. Gila, «Spunti della letteratura...», a.c., 318-322.

[29] Cf. M. D. Klersy, «Sterbeliturgie», en ML 6 (1994) 298; A. Bodem, «Todesstunde», en ML 6 (1994) 442s.

[30] Cf. Roschini, *Dizionario* (1961) 318-322; A. Ziegenaus, «Ehe III. Dogmatik», en ML 2 (1989) 284-286. Véase también supra, cap. 5.6.

[31] Cf. Hauke, *Die Problematik um das Frauenpriestertum...,* o.c., 316.

[32] Cf. supra, 87-88.

[33] *Presbyterorum ordinis,* 18.

La Congregación para la Educación Católica en 1980 publicó una carta sobre la introducción de los seminaristas a la vida espiritual. Se recalca que la devoción mariana no es «una cuestión de gusto personal», sino la orientación a la obra salvífica de Cristo a la que María está asociada inseparablemente. El contacto con María, que no tiene nada que ver con sentimentalismos superfluos, «conduce necesariamente a una familiaridad mayor con Cristo y su Cruz». Como ejemplo es indicada la espiritualidad de Grignion de Montfort, reafirmada (para todos los cristianos) también por el Sumo Pontífice en la *Redemptoris Mater* (n.48)[34].

## 4. María en el calendario litúrgico[35]

En la parte histórica dirigimos ya una mirada a los comienzos del calendario mariano durante el año litúrgico[36]; la primera fiesta mariana viene por la anamnesis del misterio natalicio, estimulada, además, por la definición del título *Theotokos* en el concilio de Éfeso (431); ponto se añadieron las fiestas de la Anunciación (25-3), de la natividad de María (8-9), de la *Hypapante* (2-2) y de la Dormición (15-8).

La descripción magisterial de Pablo VI se dedica primero al tiempo de Adviento y al de Navidad. Además de la fiesta de la Inmaculada Concepción (8-12), que indica una preparación fundamental para la llegada del Salvador, la liturgia del Adviento recuerda frecuentemente a la bienaventurada Virgen, en particular en los días entre el 17 y el 24 de diciembre y en el domingo que precede inmediatamente a Navidad. Con el amor de María los fieles se preparan para ir al encuentro del Señor (MCu 3-4).

El tiempo de Navidad es un recuerdo prolongado de la maternidad virginal de María. «En la solemnidad de la Natividad del Señor, la Iglesia, al adorar al divino Salvador, venera a su Madre gloriosa; en la Epifanía del Señor, al celebrar la vocación universal a la salvación, contempla a la Virgen como verdadera Sede de la Sabiduría y verdadera Madre del Rey, que ofrece a la adoración de los Magos al Redentor de todas las gentes [...]; y en la fiesta de la Sagrada Familia [...] observa la vida santa que llevan en la casa de Nazaret Jesús [...], María [...] y José [...]» (MCu 5).

El Papa dirige luego la atención a la festividad de María, Madre de Dios (1 de enero), introducida nuevamente (1969)[37]. Además de poner

[34] Véase también Congregación para el Clero, Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros (1994), n.68; Instrucción «El presbítero, pastor y guía de la comunidad parroquial» (2002), n.13 (con citas escogidas de Juan Pablo II).

[35] Cf. Roschini, *La Madonna...*, o.c., IV, 352-404; Íd., *Maria Santissima*, o.c., IV, *passim;* J. Aldazábal (ed.), *Celebrar las fiestas de María* (Barcelona 1985); S. Rosso, «Anno liturgico», en NDM (1985) 50-78; Beinert (ed.) *Il culto di Maria oggi*, o.c.; Auf der Maur, «Feste und Gedenktage der Heiligen», en Auf der Maur - P. Harnancourt, *Feiern im Rhythmus der Zeit*, II/1 (Gottesdienst der Kirche 6/1; Ratisbona 1994) 64-357; Castellano, «Beata Vergine Maria», a.c., 216-226; N. J. Roy, «Mary and the Liturgical Year», en AA.VV., *Mariology* (Goleta, ca 2007) 607-665.

[36] Supra, 55-56.

[37] La fiesta existía ya antes del siglo vii en Roma (como *Natale S. Mariae)*, pero fue sustituida después por el día octavario de Navidad. El calendario bizantino indica desde tiempos primordiales una memoria de la Madre de Dios para el 26 de diciembre. El ca-

de relieve el papel de la *Theotokos,* el 1 de enero es también «ocasión propicia para renovar la adoración al recién nacido Príncipe de la paz, para implorar de Dios, por mediación de la Reina de la paz, el don supremo de la paz». Por este motivo, Pablo VI ha hecho coincidir el 1 de enero con la Jornada mundial de la paz, instituida por él (MCu 5).

Tenemos cuatro «solemnidades» marianas: el 8 de diciembre, el 1 de enero, el 25 de marzo y el 15 de agosto (MCu 6). La «Anunciación del Señor», el 25 de marzo, es una fiesta cristológica (nueve meses antes de Navidad), pero recuerda también el consentimiento de la Virgen en la Encarnación; por eso la solemnidad lleva en el ámbito bizantino el título «Anunciación de la *Theotokos*» (la liturgia romana, hasta la reforma litúrgica de Pablo VI, excepto las primeras apariciones en el siglo VII, refiere el título análogo de la «Anunciación de la BVM»).

La solemnidad de la Asunción de María el 15 de agosto recuerda la entrada de María en cuerpo y alma en la gloria celestial.

Junto a las *cuatro solemnidades* marianas, el calendario universal de la Iglesia indica *dos fiestas*: el nacimiento de María (8 de septiembre; de origen jerosolimitano) y la visitación (31 de mayo; primero, a partir del siglo XII, el 2 de julio, como todavía hoy en Alemania). Un fuerte carácter mariano es típico también de la fiesta del 2 de febrero que, con la reforma litúrgica, ha recibido nuevamente el título cristológico «Presentación del Señor» (el nombre anterior era «Purificación de la BVM».

Además tenemos *once memorias* en el calendario universal (seis facultativas y cinco obligatorias):

— La memoria libre de la «Bienaventurada Virgen María de Lourdes», el 11 de febrero; introducida por Pío X.
— La memoria libre de la «Bienaventurada Virgen María de Fátima», el 13 de mayo, inserta en el calendario universal en la tercera edición típica del Misal Romano de 2002.
— La memoria obligatoria del «Corazón Inmaculado de la Santísima Virgen María»; el sábado después de la solemnidad del Sacratísimo Corazón de Jesús (= viernes tras el segundo domingo después de Pentecostés); introducida por Pío XII para el 22 de agosto como fiesta en 1944, inspirada en el mensaje de Fátima; reducida a memoria libre en 1969 por Pablo VI, pero hecha obligatoria por Juan Pablo II en 1998.
— «Santísima Virgen María del Monte Carmelo», memoria libre, el 16 de julio; introducida en 1726; ligada al uso del escapulario[38] y a la tradición carmelitana, que subraya la ayuda de María en la experiencia de la oración.
— La memoria libre de la «Dedicación de la Basílica de Santa María la Mayor», el 5 de agosto; se trata de la iglesia mariana más importante de Occidente (Roma, sobre el monte Esquilino), dedicada poco después del concilio de Éfeso.

lendario romano conocía a partir de 1931 una fiesta de la maternidad de María fijada para el 11 de octubre. En 1969 esta fiesta fue trasladada al 1 de enero.

[38] Véase infra, 311-312.

— «Santísima Virgen María Reina», memoria obligatoria, el 22 de agosto, ocho días después de la solemnidad de la Asunción; introducida en 1954 por Pío XII, colocada primero el 31 de mayo.
— «El Santo Nombre de María», memoria libre, el 12 de septiembre; introducida como acción de gracias tras la victoria contra los Turcos el 12 de septiembre de 1683 en Viena; eliminada del calendario general durante la reforma litúrgica tras el Vaticano II y reinstaurada en la tercera edición del Misal Romano (2002), junto a la memoria libre del Santísimo Nombre de Jesús (3 de enero).
— «Santísima Virgen María de los Dolores», memoria obligatoria, el 15 de septiembre. Inmediatamente después de la «Exaltación de la Santa Cruz», el 14 de septiembre; festejada primero por los Siervos de María en el siglo XVII, extendida a toda la Iglesia por Pío VII tras su retorno de la prisión napoleónica. Existía ya antes una fiesta de los «Siete dolores de la santísima Virgen María», introducida en 1727 para la iglesia entera y colocada en el viernes anterior al viernes santo; las primeras huellas de esta fiesta se remontan al siglo XV y presuponen la contemplación medieval de los dolores de María; el recuerdo de los «Siete dolores» fue eliminado en 1969 como «duplicado» del 15 de septiembre.
— «Santísima Virgen María del Rosario», memoria obligatoria, el 7 de octubre; introducida por Pío V tras la victoria de la armada cristiana contra los turcos en Lepanto (1571; bajo el título «María de la Victoria»), extendida a la Iglesia entera después de otra victoria en 1716.
— «Presentación de la Santísima Virgen María», memoria obligatoria, el 21 de noviembre; el título se refiere a la tradición apócrifa del Protoevangelio de Santiago, pero los textos no recogen las particularidades de esta tradición; es recalcada, en cambio, la donación total que María, desde la infancia, hace de sí misma a Dios.
— «Nuestra Señora de Guadalupe», memoria libre para la Iglesia universal (hecha obligatoria, como fiesta de la Patrona de las Américas, desde el 2002). Se recuerdan las apariciones marianas en México en 1531[39]

Junto a las 4 solemnidades, las dos (3) fiestas y las 10 memorias del calendario general, los calendarios de una iglesia particular pueden indicar celebraciones propias. Además es posible celebrar una misa votiva mariana, sobre todo el sábado (MCu 9)[40]. En 1986, con ocasión del Año mariano 1987-88, fue introducida una elección más amplia de «misas marianas» con ediciones especiales del misal y del leccionario (46 formularios) («Misas de la BVM»)[41].

[39] Cf. supra, 265-267.
[40] Sobre el sábado, véase infra.
[41] Cf. N. ZAMBERLAN, «"La Collectio Missarium de B. Maria Virgine". Bibliografia ragionata» (1986- 2001): *Marianum* 65 (2003) 49-99; A. CATELLA, «La Collectio Missarum de Beata Maria Virgine. Analisi della eucologia», en HAUKE (ed.), *La donna e la salvezza. Maria e la vocazione femminile* (CdM 7; Lugano 2006); supra, 68.

### 5. María, modelo de la Iglesia en el ejercicio del culto

«La Virgen, modelo de la Iglesia en el ejercicio del culto». Bajo este título, la *Marialis cultus* trata la actitud espiritual de María como ejemplo para la Iglesia en el culto (MCu 16-22). El Sumo Pontífice traza cinco actitudes fundamentales:

1) *La Virgen en escucha*. María escucha el mensaje divino y lo acoge en la fe.
2) *La Virgen en oración*. Pablo VI se refiere al Magníficat (Lc 1,46-55), a la intercesión en las bodas de Caná (Jn 2,1-11) y a la oración antes de Pentecostés (Hch 1,14). La presencia orante de María en la Iglesia naciente corresponde a la intercesión por la Iglesia de todos los tiempos.
3) *La Virgen madre* – modelo de la Iglesia que engendra nuevos hijos por obra del Espíritu Santo.
4) *La Virgen oferente*. Son subrayados el ofrecimiento en la presentación de Jesús en el templo (Lc 2,22-35) y la asociación al sacrificio de la Cruz.
5) *Maestra de vida espiritual*. Cada uno que glorifique a Dios, como lo ha hecho María. El «sí» de María (Lc 1,38) es un ejemplo para todos los cristianos.

## III. MARÍA EN LA PIEDAD POPULAR[42]

### 1. Premisa

El «Concilio Vaticano II exhorta a promover, junto al culto litúrgico, otras formas de piedad, sobre todo las recomendadas por el Magisterio» (MCu 24; cf. LG 67). «El término "piedad popular", designa aquí las diversas manifestaciones cultuales, de carácter privado o comunitario que, en el ámbito de la fe cristiana, se expresan principalmente, no con los modos de la sagrada Liturgia, sino con las formas peculiares derivadas del genio de un pueblo o de una etnia y de su cultura»[43]. Este ámbito es de gran importancia. Los «principios» arriba indicados por Pablo VI (MCu 30-33) se refieren particularmente a la piedad no litúrgica y son explicados en el «Directorio sobre la piedad popular y la liturgia», publicado por la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos (2002)[44].

[42] Cf. MANUALE DELLE INDULGENZE, *Norme e concessioni* (Ciudad del Vaticano [4]1999) (= *Enchiridion indulgentiarum)*; DPPL 183-207 y *passim*; G. AGOSTINO, «Pietà popolare», en NDM (1985) 1111-1122; DE FIORES, *Maria, Madre di Gesù...*, o.c., 269-287; PEDICO, *La Vergine Maria...*, o.c.; TONIOLO (ed.), *La Vergine Maria...*, o.c.; D. M. SARTOR, «Pietà popolare», en *Mar* (2009) 944-953.
[43] DPPL 9.
[44] DPPL 83-186; cf. 60-92.

## 2. Oraciones

### a) *El Avemaría*[45]

El CCE dedica una parte a la oración: «En comunión con la santa Madre de Dios» (n.2673-2679). «María es la orante perfecta, figura de la Iglesia. Cuando le rezamos, nos adherimos con ella al designio del Padre, que envía a su Hijo para salvar a todos los hombres. Como el discípulo amado, acogemos en nuestra intimidad a la Madre de Jesús, que se ha convertido en la Madre de todos los vivientes. Podemos orar con ella y orarle a ella. La oración de la Iglesia está como apoyada en la oración de María. Y con ella está unida en la esperanza» (n.2679).

Se resaltan «dos movimientos» en la oración mariana: «uno "engrandece" al Señor por las "maravillas" que ha hecho en su humilde esclava, y por medio de ella, en todos los seres humanos; el segundo confía a la Madre de Jesús las súplicas y alabanzas de los hijos de Dios, ya que ella conoce ahora la humanidad que en ella ha sido desposada por el Hijo de Dios» (n.2675).

«Este doble movimiento de la oración a María ha encontrado una expresión privilegiada en la oración del Avemaría» (n.2676), que está compuesta de alabanzas e intercesión. La primera parte del Avemaría viene del evangelio de Lucas (saludo del ángel y de Isabel), mientras que la segunda parte se remonta, en la forma actual, a Pío V, que la introdujo en el Catecismo Romano (1566) y en el Breviario Romano (1568)[46]. No obstante, añadidos similares se encuentran ya a partir del siglo XIII.

El saludo angélico[47] comprende tres partes: el saludo, que implica una invitación a la alegría *(chaire,* «Ave», «Alégrate»); la denominación de María *(kecharitoméne,* «llena de gracia»); la referencia a la asistencia de Dios («el Señor está contigo»). La oración añade el nombre de «María». El CCE comenta:

> La salutación del ángel Gabriel abre la oración del Avemaría. Es Dios mismo quien por mediación de su ángel saluda a María. Nuestra oración se atreve a recoger el saludo a María con la mirada que Dios ha puesto sobre su humilde esclava y a alegrarnos con el gozo que Dios encuentra en ella.
>
> «Llena de gracia, el Señor es contigo»: Las dos palabras del saludo del ángel se aclaran mutuamente. María es la llena de gracia porque el Señor está con ella. La gracia de la que está colmada es la presencia de Aquel que es la fuente de toda gracia. «Alégrate [...] Hija de Jerusalén [...] el Señor está en medio de ti» (Sof 3,14.17a). María, en quien va a habitar el Señor, es en persona la hija de Sión, el Arca de la Alianza, el lugar donde reside la Gloria del Señor: ella es «la morada de Dios entre los hombres» (Ap 21, 3). «Llena de gracia», se ha dado toda al que viene a habitar en ella y al que entregará al mundo (CCE, n.2676).

[45] Cf. ROSCHINI, *Maria Santissima...*, o.c., IV, 285-293; AA.VV., «Ave Maria», en ML 1 (1988) 309-317; R. LAURENTIN, *L'Ave Maria* (Brescia 1990); PEDICO, *La Vergine Maria...*, o.c., 69-74; T. F. OSSANNA, *L'Ave Maria. Storia, contenuti, problemi* (Cinisello Balsamo 2002).

[46] Con la petición de recitar (en silencio) el Padrenuestro y el Avemaría antes de cada hora del Breviario y al final del oficio.

[47] Cf. supra, 22-24.

El saludo angélico se une a la bendición profética de Isabel, inspirada por el Espíritu Santo: «Bendita tú eres entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre». Es bendecida María y, sobre todo, el niño, el Hijo de Dios encarnado.

El añadido del nombre «Jesús» al final de la primera parte es como el punto culminante de una escala: la alabanza de María lleva siempre a glorificar a su Hijo. Al mismo tiempo, «Jesús» es como un gozne que liga las dos partes de la oración.

La recitación de la primera parte del «Avemaría» se remonta a la liturgia oriental (siglo VI-VII) y era una oración conocidísima ya en el Medievo. El nombre «Jesús» como fin del Avemaría parece remontarse al sigo XIII (así era la forma habitual todavía en el siglo XVI). Hacia el 1300, varios sínodos particulares prescriben que todos los fieles conozcan y recen junto al Credo y al Padrenuestro también el «Avemaría». Muy pronto el Avemaría (junto al Padrenuestro, al Credo y a los diez mandamientos) forma parte integral del «núcleo de hierro» que todo cristiano debe saber.

Como en el siglo XVI el «Avemaría» terminaba habitualmente con el nombre «Jesús», sin añadir expresamente una petición, Lutero mantuvo la invocación con el argumento de que no se trataría de una oración, sino solo de un saludo. Hasta hoy hallamos teólogos protestantes que recomiendan recitar la parte bíblica del «Avemaría». Pero generalmente el «Avemaría» es rechazada porque la alabanza está implícitamente unida a una oración que se dirige a la intercesión de María. Sin embargo, la contestación protestante favorecía el añadido de la segunda parte, expresamente defendida en el Catecismo Romano[48].

«Santa María, Madre de Dios, ruega por nosotros...». El CCE comenta: «Porque nos da a Jesús, su hijo, María es madre de Dios y madre nuestra; podemos confiarle todos nuestros cuidados y nuestras peticiones: ora por nosotros como oró por sí misma: "Hágase en mí según tu palabra" (Lc 1, 38) [...]» (n.2677).

«Ruega por nosotros, pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte». «Pidiendo a María que ruegue por nosotros, nos reconocemos pecadores y nos dirigimos a la "Madre de la Misericordia", a la Toda Santa. Nos ponemos en sus manos "ahora", en el hoy de nuestras vidas. Y nuestra confianza se ensancha para entregarle desde ahora, "la hora de nuestra muerte". Que esté presente en esa hora, como estuvo en la muerte en Cruz de su Hijo, y que en la hora de nuestro tránsito nos acoja como madre nuestra para conducirnos a su Hijo Jesús, al Paraíso» (CCE 2677).

### b) *El Ángelus*[49]

El «Ángelus», el «saludo angélico», quiere santificar la jornada con el recuerdo de la Encarnación, de la Pasión y de la Resurrección de Jesús. La oración es recitada por la mañana, a mediodía y por la tarde.

[48] CR IV, 5,8.

[49] Cf. ROSCHINI, *La Madonna...*, o.c., IV, 304-308; S. MAGGIANI, «Angelus», en NDM (1985) 25-39; F. COURTH, «Engel des Herrn», en ML 2 (1989) 341; PEDICO, *La Vergine Maria...*, o.c.; 85-90. DPPL 195.

El Ángelus ha recibido su forma actual en el siglo XVI[50]. Pero ya en el siglo XIII existía la costumbre de recitar tres Avemarías con el sonido vespertino de las campanas; muy pronto el uso se extendió a la mañana y al mediodía.

Los tres versículos que preceden a las Avemarías se refieren al acontecimiento de la Encarnación («El ángel del Señor anunció a María / Y concibió por obra del Espíritu Santo». «He aquí la esclava del Señor / Hágase en mí según tu palabra». «Y el Verbo se hizo hombre/ Y habitó entre nosotros»[51]. Los versículos recalcan el mensaje por parte de Dios, la prontitud en consentir a la voluntad del Señor y la llegada del Salvador en medio de nosotros, eventos que fácilmente pueden ser relacionados con la vida cotidiana[52].

Después de las tres Avemarías hay un versículo que implora la intercesión de María: «Ruega por nosotros, santa Madre de Dios/ Para que seamos dignos de las promesas de Cristo». La oración que sigue indica los acontecimientos centrales de la Redención:

«Infunde, Señor, tu gracia en nuestras almas, para que los que hemos conocido por el anuncio del ángel la Encarnación de tu Hijo, Jesucristo, por su pasión y su cruz lleguemos a la gloria de la resurrección. Por Jesucristo, nuestro Señor. Amén».

Pablo VI recomienda con insistencia continuar rezando el Ángelus, «donde y cuando sea posible. Esta oración no tiene necesidad de restauración: la estructura sencilla, el carácter bíblico, el origen histórico que lo enlaza con la invocación de la incolumidad de la paz[53], el ritmo casi litúrgico que santifica momentos diversos de la jornada, la apertura hacia el misterio pascual [...] hace que a distancia de siglos conserve inalterado su valor e intacto su frescor» (MCu 41). La praxis de los Sumos Pontífices de rezar el Ángelus junto a los peregrinos a mediodía (a partir de Pío XI) ha contribuido no poco a la difusión actual de la oración.

Benedicto XIV, en 1742, estableció que en el tiempo pascual el Ángelus fuese sustituido por el *Regina coeli*[54]. Decretó, además, que en los días de domingo, a partir de las primeras vísperas (de la tarde del sábado, por tanto), el saludo angélico fuese recitado de pie (mientras para los otros días se preveía la recitación de rodillas). Esta diferenciación muestra el carácter pascual del domingo. El uso (difundido particularmente en Italia) de añadir al Ángelus tres «Gloria al Padre...» se remonta al papa Pío VII, que en 1815 expresó su agradecimiento por los «dones dispensados por la Santísima Trinidad a la Virgen Santísima»[55].

[50] La primera fuente es un catecismo veneciano de 1560. Pío V (en 1571) insertó el Ángelus en el «Pequeño Oficio de la bienaventurada Virgen María», recomendado como oración cotidiana.

[51] Versión según el *Lodate Dio* (Lugano 1985), n.89 (183).

[52] Cf. CM 69 (5-11-1997), n.2.

[53] Nota (de Hauke): Esto vale para el Ángelus de mediodía a partir del siglo XV; la ocasión histórica fue, sobre todo, la amenaza turca (véase MAGGIANI, «Angelus», a.c., 30).

[54] Cf. PEDICO, *La Vergine Maria...*, o.c.; 90-94; AA.VV., «Regina caeli», en ML 5 (1993) 435-437. DPPL 196.

[55] ROSCHINI, *La Madonna...*, o.c. IV, 308.

c) *El Rosario*[56]

α. Las recomendaciones de la Iglesia y los escollos a superar

Las profundas recomendaciones de Pablo VI y de Juan Pablo II de rezar el Rosario se insertan en una larga cadena: un autor reciente cuenta que 48 papas en 287 encíclicas y otros documentos han alabado esta oración; 10 encíclicas son obra de León XIII[57]. Las apariciones marianas de Lourdes y Fátima (por indicar solo las especialmente acogidas en la Iglesia) han difundido el Rosario aún más eficazmente (cf. RVM 7). Juan Pablo II llama al Rosario su «oración predilecta» (RVM 2). Pío XII y Pablo VI hablan del «compendio de todo el Evangelio» (MCu 42).

Por otra parte, el Rosario encuentra también incomprensiones y oposiciones. Basta citar el testimonio histórico de san Luis María Grignion de Montfort. Él se enfrenta con todos los teólogos temerosos de que la devoción a la Madre de Dios pueda distraer de la atención a Cristo. «Y si les sucede de ver a algún devoto de la Virgen [...] le cambiarán bien pronto el espíritu y el corazón: en vez del rosario, le aconsejarán los siete salmos (de penitencia); en vez de la devoción a la Santa Virgen, le aconsejarán la devoción a Jesucristo»[58].

El santo se expresa en tonos muy fuertes:

> Pues siempre se ha observado que los que llevan la señal de la reprobación, como todos los herejes, impíos, orgullosos y mundanos, odian y desprecian el *Avemaría* y la corona.
>
> Los herejes aprenden a rezar todavía el *Padrenuestro* pero no el *Avemaría*, ni el Rosario; les produce horror: antes llevarían consigo una serpiente que una corona.
>
> Asimismo los orgullosos, aunque católicos, teniendo como tienen las mismas inclinaciones que su padre, Lucifer, desprecian o miran con indiferencia el *Avemaría* y consideran el Rosario como devoción de mujercillas, solo buena para ignorantes y analfabetos. Por el contrario, la experiencia enseña que quienes manifiestan grandes señales de predestinación, estiman

[56] Cf. PABLO VI, *Marialis cultus* 42-55; RVM; DPPL 197-202. F. WILLAM, *Storia del rosario* (Roma 1951); ROSCHINI, *La Madonna...*, o.c. IV, 313-322; ID., *Maria Santissima...*, o.c. IV, 248s; T. D'ARGENLIEU, «Théologie du Rosaire», en DU MANOIR, *Maria*, o.c., V, 721-755; A. HIEMER, *Der Rosenkranz, das wunderbare Gebet* (St. Ottilien 1979); K. J. KLINKHAMMER, *Adolf von Essen und seine Werke: der Rosenkranz in der geschichtlichen Situation seiner Entstehung und in seinem bleibenden Anliegen* (Francfort 1972); ID., *Ein wunderbares Beten. So entstand der Rosenkranz* (Leutesdorf ²1981); ÍD., «Adolf von Essen», en ML 1 (1988) 34-39; E. D. STAID, «Rosario», en NDM (1985) 1207-1215; AA.VV., «Rosenkranz», ML 5 (1993) 553-559; PEDICO, *La Vergine Maria...*, o.c., 75-83; AA.VV., «Rosenkranz»: *Lexikon für Theologie und Kirche* 8 (1999) 1302-1306; U.-B. FREI - F. BÜHLER, *Der Rosenkranz. Andacht - Geschichte - Kunst* (Berna-Sachseln 2003); CECCHIN (ed.), *Contemplare Cristo con Maria* (Ciudad del Vaticano 2003); CHARAMSA, *Il Rosario. Riflessioni sulla Lettera Apostolica Rosarium Virginis Mariae* (Ciudad del Vaticano 2003); PERRELLA, *La Madre di Gesù...*, o.c., 227-238; ÍD., *Ecco tua Madre...*, o.c., 380-401; DE FIORES, *Dizionario*, II (2006) 1401-1449; R. BARILE, «Rosario», en *Mar* (2009) 1034-1041..

[57] Cf. HIEMER, *Der Rosenkranz...*, o.c., 20; *Enchiridion delle encicliche* 3.

[58] MONTFORT, VD (= *Trattato della Vera Devozione alla Santa Vergine)*, n.64 (ed. S. de Fiores, 2000) 56.

y rezan con gusto y placer el *Avemaría*, y más son de Dios y más aman esta oración[59].

En el ámbito católico se muestra a veces un desprecio del Rosario porque su recitación no forma parte de la liturgia en sentido estricto. Es criticada su función sustitutiva: en lugar de los 150 salmos, recitados regularmente por el clero, el pueblo cristiano quería recitar, al menos, 150 Avemarías. Esta crítica aparece ya en los opositores (jansenistas) de Grignion: en vez de rezar el Rosario, recomendarían al devoto recitar los siete salmos de penitencia. «Hay quien piensa que la centralidad de la Liturgia, acertadamente subrayada por el Concilio Ecuménico Vaticano II, tiene necesariamente como consecuencia una disminución de la importancia del Rosario. En realidad, como puntualizó Pablo VI, esta oración no solo no se opone a la Liturgia, sino que le da soporte, ya que la introduce y la recuerda, ayudando a vivirla con plena participación interior, recogiendo así sus frutos en la vida cotidiana» (RVM 4).

Se añade la objeción de que se trataría de una oración monótona y, sobre todo entre los protestantes, se recuerda a veces un versículo del sermón de la montaña: «no charléis mucho, como los gentiles, que se figuran que por su palabrería van a ser escuchados» (Mt 6,7). «Si consideramos superficialmente esta repetición, se podría pensar que el Rosario es una práctica árida y aburrida. En cambio, se puede hacer otra consideración sobre el Rosario, si se toma como expresión del amor que no se cansa de dirigirse a la persona amada con manifestaciones que, incluso parecidas en su expresión, son siempre nuevas respecto al sentimiento que las inspira».

Como ejemplo bíblico, el Papa recuerda la triple repetición de la pregunta del Señor: «Simón de Juan ¿me quieres?», una pregunta que otras tantas veces pide respuesta. «Para comprender el Rosario, hace falta entrar en la dinámica psicológica que es propia del amor» (RVM 26). La repetición abre el espacio para contemplar los misterios, para implicar el propio afecto y para hacer presentes las intenciones por las que se reza.

### β. La historia del Rosario

Para estimar el valor del Rosario, conviene en primer lugar dirigir una mirada a su historia. Para identificar el verdadero punto de partida, es necesario ver el vínculo típico entre recitación repetida del Avemaría y contemplación de la vida de Jesús. El paso decisivo se verificó en las órdenes contemplativas (cistercienses y cartujos) que desarrollaron Salterios marianos, en los cuales la recitación del saludo angélico se une a *clausulae* respecto a varios acontecimientos de la vida de Jesús. El primero de estos Salterios marianos, según las investigaciones recientes, está conservado en un manuscrito de las monjas cistercienses del mo-

[59] VD, n.250 (168).

nasterio de santo Tomás en Kyll (Holanda), un texto copiado en 1300, que contiene 98 *clausulae*[60].

Ya antes hallamos la costumbre de repetir 150 veces el Avemaría. En el monacato de Oriente y del primer Medievo en Occidente, se buscaba profundizar en la meditación a través de la repetición de un pasaje bíblico, generalmente un versículo de los Salmos. De este modo era posible aproximarse al ideal de orar «incesantemente» (cf. 1 Tes 5,17). El número de las repeticiones se orientaba a menudo al número de los Salmos (150). Sobre todo en el monaquismo irlandés existía el ideal de recitar cada día (de memoria) los 150 Salmos o, al menos, uno o dos tercios de ellos. Entre las oraciones repetidas encontramos también el Padrenuestro, contado con una cuerda. En la práctica penitencial, la recitación de salmos podía ser sustituida por la del Padrenuestro para los analfabetos.

A partir del siglo XII se añade el Avemaría a la repetición del Padrenuestro. Se practica una cadena ininterrumpida de 150 «Avemarías», el «salterio mariano». Al igual que el salterio, también las 150 «Avemarías» se dividían en tres grupos de 50. La Regla de las Beguinas en Gante (Países Bajos) en 1242, por ejemplo, exigía a los miembros de la comunidad la recitación al menos de 50 «Avemarías» cada día. Los cistercienses, con la preocupación de que la oración pudiese degenerar en «derroche de palabras» como los paganos (Mt 6,7), aconsejaban a menudo contentarse con las 50 «Avemarías».

El nombre *rosarium* viene del ambiente cisterciense (siglo XIII): una leyenda cuenta que un joven monje estaba habituado a decorar una estatua de la Virgen con rosas; María, sin embargo, le habría revelado que prefería una corona compuesta por 50 «Avemarías».

Al mismo tiempo, se desarrolla una meditación intensa sobre la vida de Jesús, que comienza a unirse a la repetición del «Avemaría». Entre los primeros orantes más influyentes del Rosario se encuentra Adolfo de Essen, prior de la cartuja de Trier (Tréveris, †1439)[61]. Hacia el 1400 Adolfo repite cada día 50 «Avemarías» y, contemporáneamente, medita la vida de Jesús. Como padre espiritual, comunicaba este método también a otras personas, entre otras a una duquesa (Margarita de Lorena), que se hallaba en graves dificultades familiares. El prior enseñaba a contemplar con el corazón de María (cf. Lc 2,19.51) la Sagrada Escritura y a acercarse así a nuestro Señor, dándole gracias y orientando la vida a él. Tuvieron lugar dos victorias del duque de Lorena contra sus enemigos, que eran muy superiores en fuerza, victorias atribuidas a la oración de la duquesa. Margarita se dedicaba incansablemente al servicio de los pobres y enfermos, y se cuentan muchas curaciones sorprendentes debidas a su oración. Ella sentía fuertemente que el Rosario mejoraba su vida cristiana, por eso hacía de todo para difundir esta oración. Las experiencias hechas son resumidas en un dicho del prior Adolfo: «Una

[60] Cf. B. KOCHANIEWICZ, «Origine e storia del Rosario», en CECCHIN (ed.), *Contemplare Cristo...*, o.c., 1-60 (23-26).

[61] Cf. KLINKHAMMER, *Adolf von Essen und seine Werke...*, o.c.; ID., *Ein wunderbares...*, o.c.; ÍD., «Adolf von Essen», a.c.

persona debe ser extraordinariamente mala si no constata ninguna notable mejoría en su vida, después de haber rezado durante un año bien el Rosario»[62].

Un paso adelante se dio con la llegada a la cartuja de Tréveris de Domingo de Prusia, joven estudiante universitario (†1460). Llamó a la puerta del monasterio y parecía ser un «vagabundo» (como diríamos hoy), tan deteriorado estaba física y psíquicamente por una vida disoluta (1409). Adolfo quiso enseñarle su método de oración también a él, pero Domingo era incapaz de concentrarse sobre la meditación. Por eso le vino la idea de dividir la vida de Jesús en 50 frases («cláusulas») y añadir a cada «cláusula» un Avemaría[63]. Estas «cláusulas» se difundieron velozmente. Más tarde Domingo publicó también una serie de 150 cláusulas para el entero salterio mariano.

A continuación, el Rosario fue difundido en particular por los dominicos, inicialmente por obra, sobre todo, de Alano de Rupe (†1475) que, erróneamente, consideraba que santo Domingo era el iniciador del Rosario[64]. Los dominicos rezaban en común el Rosario. Hacia 1460 Alano acogió el método de Domingo de Prusia respecto al entero salterio mariano; además dividió el salterio en partes de diez «Avemarías», insertando cada vez un Padrenuestro. Esta división del salterio mariano era ya conocida en Bretaña, la patria de Alano. Hacía rezar el salterio a sus oyentes, antes o después de sus predicaciones.

Como 150 «misterios» eran muchos, pronto su número fue reducido a quince. Este hecho es testimoniado primero en 1483 en Alemania meridional (Ulm). Una xilografía de Barcelona de 1488 muestra por primera vez los quince misterios en el orden conocido hoy.

Lo que faltaba era solo el añadido «Santa María...» y la inserción de la doxología trinitaria (como al final de cada salmo). La primera realización se difundió gracias a Pío V. La forma «definitiva» del Rosario se fijó en el siglo XVIII para circunscribir exactamente las condiciones para ganar la indulgencia dominicana. La medida normal es un tercio del salterio mariano, es decir, cinco decenas de Avemarías (misterios gozosos, dolorosos o gloriosos).

A partir (aproximadamente) de la primera guerra mundial hallamos varias modificaciones del Rosario, con el añadido de otros misterios. Además se presentan, como en los comienzos del Rosario, pensamientos bíblicos para cada Avemaría. Es también posible extender las meditaciones sobre los misterios (como hace, por ejemplo, la Radio Vaticana). En general, según la antigua tradición, se recitan los misterios gozosos (lunes, jueves), dolorosos (martes, viernes) y gloriosos (miércoles, sába-

[62] Cf. ID., *Ein wunderbares...*, o.c., 30.

[63] Cf. KOCHANIEWICZ, «Origine e storia del Rosario», a.c., 34-36.

[64] Cf. M. LOHRUM, «Dominikus», en ML 2 (1989) 210: santo Domingo (1170-1221) rezaba, junto a sus hermanos, el Avemaría con la ayuda de una cuerdecilla; él «no es el autor del Rosario porque ni en las actas del proceso de canonización (1233) ni en las biografías más antiguas existe ninguna prueba para esta tesis». La primera huella de atribución es Alano de Rupe, que tal vez confundió a santo Domingo con el cartujo Domingo de Prusia.

do, domingo). Con la carta apostólica *Rosarium Virginis Mariae* (2002) se introdujeron los cinco «misterios luminosos», de modo que el reparto cambió: los misterios gozosos (lunes y sábado), los misterios dolorosos (martes y viernes), los misterios gloriosos (miércoles y domingo) y los misterios luminosos (jueves). Así un día de cada siete es dedicado a los misterios luminosos, mientras el sábado, dedicado a los misterios gozosos, subraya el carácter mariano del día anterior al domingo (los misterios de gozo, en efecto, contemplan más directamente la implicación de María) (cf. RVM 38).

γ. Las dimensiones teológicas y pastorales del Rosario según Pablo VI

La carta apostólica *Marialis cultus* de 1974 contiene una robusta valoración teológica y pastoral del Rosario. La argumentación puede ser resumida en cinco puntos:

1) El Rosario es *una oración bíblica*. Las fórmulas y los misterios contemplados se inspiran en el Evangelio (MCu 44).
2) El Rosario *presenta los hechos principales de la historia de la salvación*. «El Rosario considera en armónica sucesión los principales acontecimientos salvíficos que se han cumplido en Cristo: desde la concepción virginal y los misterios de la infancia hasta los momentos culminantes de la Pascua —la pasión y la gloriosa resurrección— y los efectos de ella sobre la Iglesia naciente en el día de Pentecostés y sobre la Virgen en el día en que [...] fue asunta en cuerpo y alma a la patria celestial». La triple división de los misterios no sigue solo el orden cronológico, sino que corresponde también al esquema del anuncio cristiano original, descrito por Pablo en la Carta a los Filipenses: humillación, muerte, glorificación (Flp 2,6-11) (MCu 45).
3) El Rosario es *una oración cristocéntrica*. La repetición del Avemaría se convierte en una alabanza perenne de Cristo, objetivo final del anuncio angélico y del saludo de Isabel: «Bendito el fruto de tu vientre» (Lc 1,42). «La repetición del Avemaría constituye el tejido sobre el cual se desarrolla la contemplación de los misterios [...]». El Papa menciona también el uso antiguo de indicar un misterio después del nombre «Jesús» en cada Avemaría (MCu 46).
4) El Rosario es *una oración meditativa*. Junto al elemento de alabanza y de intercesión es también esencial la contemplación. «Sin esta el Rosario es un cuerpo sin alma y su rezo corre el peligro de convertirse en mecánica repetición de fórmulas y de contradecir la advertencia de Jesús: "cuando oréis no charléis mucho, como los gentiles, que se figuran que por su palabrería van a ser escuchados" (Mt 6,7). Por su naturaleza el rezo del Rosario exige un ritmo tranquilo y un reflexivo remanso que

favorezcan en quien ora la meditación de los misterios de la vida del Señor, vistos a través del Corazón de Aquella que estuvo más cerca del Señor, y que desvelan sus insondables riquezas» (MCu 47).

5) Hay una relación fecunda entre *liturgia y Rosario.* Por una parte el Rosario brota del tronco antiquísimo de la liturgia cristiana: un «salterio de la Virgen» con el que los simples fieles se unen a la alabanza y a la intercesión universal de la Iglesia. Por otra parte, este proceso acaecía en un período en el que el espíritu litúrgico se hallaba en decadencia: se desarrollaba una cierta alienación de los fieles de la liturgia a favor de una veneración emocional de la humanidad de Jesús y de la bienaventurada Virgen María. Pero no hay que oponer las celebraciones litúrgicas a la recitación del Rosario. El Rosario fácilmente puede ser puesto en armonía con la liturgia. «Igual que la liturgia», también el Rosario «tiene una índole comunitaria, se nutre de la Sagrada Escritura y gravita en torno al misterio de Cristo». La anamnesis litúrgica «hace presentes bajo el velo de los signos y operantes de modo misterioso los misterios más grandes de nuestra redención». El recuerdo contemplativo de los acontecimientos salvíficos en el Rosario, en cambio, los presenta al orante y estimula su voluntad de tomar de ellos normas para su vida. El Rosario, rezado adecuadamente, conduce hacia la liturgia y hace resonar los misterios tras su celebración en el espíritu del que reza. Pero es un error recitar el Rosario durante la acción litúrgica (MCu 48).

El papa Pablo VI indica los *diversos modos* en que se reza el Rosario: individualmente, en grupos de fieles (con la promesa de Mt 18,20: «Donde dos o tres están reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos») o públicamente en asambleas de la comunidad eclesial (MCu 50). Se recomienda particularmente la recitación del Rosario *en las familias,* iglesias domésticas[65]. Si faltase el elemento de la oración común, «faltaría el carácter mismo de familia cristiana. Por eso, a la recuperación de la noción teológica de familia como iglesia doméstica debe coherentemente seguir un concreto esfuerzo para instaurar en la vida familiar la oración en común» (MCu 52). Sería también deseable rezar de vez en cuando alguna parte de la Liturgia de las horas reunidos en familia (MCu 53), culmen que la oración doméstica puede alcanzar. Pero, junto a esto, el Rosario es, sin duda, la oración común más eficaz. El Papa desea vivamente que la oración común encuentre a menudo su expresión en el Rosario. Esta empresa hoy es difícil porque el estar juntos en familia es obstaculizado por muchos factores, y muchas circunstancias no facilitan el transformar este estar juntos en una ocasión de oración. Pero hay que hacer todos los esfuerzos posibles para favorecer la comunidad familiar y la oración común (MCu 54).

[65] Cf. VATICANO II, *Apostolicam actuositatem,* 11.

d) *La aportación específica de la* Rosarium Virginis Mariae

No es posible aquí exponer toda la riqueza de la carta apostólica *Rosarium Virginis Mariae* (2002), publicada para el Año del Rosario (2002-2003)[66]. Un punto específico evidente para todos es la introducción de cinco nuevos misterios, llamados «misterios de la luz»: el Bautismo de Jesús en el Jordán, la autorrevelación del Señor en las bodas de Caná, el anuncio del Reino de Dios con la invitación a la conversión, la Transfiguración y la institución de la Eucaristía. «Considero», señala el Papa, «que, para resaltar el carácter cristológico del Rosario, sea oportuna una incorporación que, si bien se deja a la libre consideración de los individuos y de la comunidad, les permita contemplar también *los misterios de la vida pública de Cristo desde el Bautismo a la Pasión* [...] Durante la vida pública es cuando *el misterio de Cristo se manifiesta de manera especial como misterio de luz*: "Mientras estoy en el mundo, soy luz del mundo" (Jn 9,5)». Por eso es conveniente insertar entre los misterios gozosos y dolorosos «algunos momentos particularmente significativos de la vida pública *(misterios de luz)*» para que el Rosario llegue a ser «más plenamente "compendio del Evangelio"» (RVM 19). Esta «novedad» retoma precisamente la experiencia originaria del Rosario, en el que se trata de contemplar a Cristo con los ojos y el corazón de María. A la dimensión cristológica se une la antropológica: el Rosario «"marca el ritmo de la vida humana", para armonizarla con el ritmo de la vida divina [...]» (RVM 25).

e) *Las letanías*[67]

α. El himno *Akáthistos*

Las letanías marianas están compuestas de dos elementos: alabanza y súplica *(litaneía,* griego, significa «oración de súplica»). Encuentran su origen en Oriente; las letanías marianas bizantinas más conocidas son las del himno *Akáthistos* (literalmente: para cantar «no sentados», con gran respeto, como se escucha el evangelio)[68]. El texto consta de

[66] Véase, entre otros, CHARAMSA, *Il Rosario...*, o.c.; S.M. PERRELLA, «Il Rosario nel magistero dei Papi [...]», en CECCHIN (ed.), *Contemplare Cristo...*, o.c., 61-173 (156-168); ID., *La Madre di Gesù...*, o.c., 227-238; ID., *Ecco tua Madre...*, o.c., 380-401; DE FIORES, *Dizionario*, II (2006) 1402-1413.

[67] Cf. C. KAMMER, *Die Lauretanische Litanei* (Innsbruck 1960); J. H. NEWMAN, *Litanie lauretane* (Casale Monferrato 1985); ROSCHINI, *La Madonna...*, o.c., IV, 308-313; ID., *Maria Santissima...*, o.c., IV, 167-169; G. BESUTTI, «Litanie», en NDM (1985) 759-767; W. DÜRIG, «Lauretanische Litanei», en ML 4 (1991) 33-42; PEDICO, *La Vergine Maria...*, o.c., 94-100; G. BASADONNA - G. SANTARELLI, *Litanie lauretane* (Ciudad del Vaticano 1997); J. L. BASTERO, «Sinopsis histórica de las Letanías Lauretanas», en T. TRIGO (ed.), *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. J. L. Illanes* (Pamplona 2004) 1339-1362. DPPL 203; I. M. CALABUIG - S.M. PERRELLA, «Litanie», en *Mar* (2009) 719-726; M. HAUKE, «Die Lauretanische Litanei. Systematische Aspekte marianischer Volksfrömmigkeit»: *SS.MJ* 15 (2/2011) 56-88.

[68] Cf. E. TONIOLO, «Akáthistos», en NDM (1985) 16-25; ID., *AKATHISTOS. Saggi di critica e di teologia* (Roma 2000); ID., «Maria "donna nuova" nella testimonianza

un proemio y 24 estrofas (llamadas «estancias»); el himno es recitado íntegramente el quinto sábado de cuaresma, parcialmente también en otras ocasiones. Se remonta aproximadamente al 500 y parece anterior a Romano el Meloda (inicio del siglo VI), a quien a menudo se le atribuye. La segunda parte del proemio (añadido más tarde) se refiere a la liberación de Constantinopla en el 626, atribuida a la invocación de la Virgen. La gente dio gracias en pie a María durante toda la noche: de ahí el nombre «no sentado»[69].

Citamos como ejemplo una parte de la «estancia» 23: «Salve, oh tienda del Verbo de Dios. Salve, oh arca dorada por el Espíritu. Salve, gloria venerable de los sacerdotes piadosos. Salve, tú eres para la Iglesia potente baluarte. Salve, por ti enarbolamos trofeos; salve, por ti los enemigos sucumben. Salve, remedio de mis miembros; salve, salvación de mi alma»[70].

> El *Akáthistos* es común a los hermanos ortodoxos y a los católicos de rito bizantino: es un puente vetusto y solemne hacia la plena comunión de fe con las iglesias de Oriente. Pero también para los hermanos evangélicos de Occidente, para los que el culto a María es todavía piedra de tropiezo, podría constituir un auténtico valor y una base de diálogo: por su antigüedad; por la forma de alabanza, que redunda —si se hace bien— en gloria del Señor; por el sustrato cristológico-eclesial; por la doctrina rica y sobria, libre de exaltaciones, que brota del misterio mismo de la encarnación, es decir, del primer artículo de fe cristológica profesado por todas las iglesias[71].

### β. Las Letanías lauretanas

Hacia el 800 el himno *Akáthistos* fue traducido al latín y comenzó a influir en los países de Occidente. Las letanías latinas más antiguas son las de los santos (siglo VII), que sirven de modelo para las letanías sucesivas. La invocación *Sancta Maria* es completada por otros títulos, como (primero en el siglo VIII) *Sancta Dei genitrix* y *Sancta Virgo virginum*. Entre las distintas letanías marianas solo fueron aprobadas para el uso público las Letanías Lauretanas, como eran llamadas las letanías de los peregrinos a Loreto en el siglo XVI. Pero los textos se remontan al menos al 1200[72]. La estructura se articula (hoy) de este modo: las tres invocaciones iniciales, 12 invocaciones bajo el título «madre», 6 bajo el título «virgen», 13 invocaciones simbólicas (con un fuerte sello veterotestamentario), 4 invocaciones a María como auxiliadora (de los enfermos,

liturgica: Maria nella liturgia orientale», en HAUKE, *La donna e la salvezza*, o.c., 100-111; T. NIKOLAOU, «Akáthistos Hymnos», en ML 1 (1988) 66s. Edición italiana con texto griego primero y apéndice musical: R. CALZECCHI ONESTI (ed.), *Inno Akáthistos alla Madre di Dio* (Rímini 1995). DPPL 207.

[69] Cf. TONIOLO, *AKATHISTOS...*, o.c., 4.

[70] Cf. TONIOLO, «Akáthistos», a.c., 21.

[71] Ibíd., 24s.

[72] Tal vez el autor sea un profesor de París, Magister Simon: DÜRIG, «Lauretanische Litanei», a.c., 34.

### d) *La aportación específica de la* Rosarium Virginis Mariae

No es posible aquí exponer toda la riqueza de la carta apostólica *Rosarium Virginis Mariae* (2002), publicada para el Año del Rosario (2002-2003)[66]. Un punto específico evidente para todos es la introducción de cinco nuevos misterios, llamados «misterios de la luz»: el Bautismo de Jesús en el Jordán, la autorrevelación del Señor en las bodas de Caná, el anuncio del Reino de Dios con la invitación a la conversión, la Transfiguración y la institución de la Eucaristía. «Considero», señala el Papa, «que, para resaltar el carácter cristológico del Rosario, sea oportuna una incorporación que, si bien se deja a la libre consideración de los individuos y de la comunidad, les permita contemplar también *los misterios de la vida pública de Cristo desde el Bautismo a la Pasión* [...] Durante la vida pública es cuando *el misterio de Cristo se manifiesta de manera especial como misterio de luz*: "Mientras estoy en el mundo, soy luz del mundo" (Jn 9,5)». Por eso es conveniente insertar entre los misterios gozosos y dolorosos «algunos momentos particularmente significativos de la vida pública *(misterios de luz)*» para que el Rosario llegue a ser «más plenamente "compendio del Evangelio"» (RVM 19). Esta «novedad» retoma precisamente la experiencia originaria del Rosario, en el que se trata de contemplar a Cristo con los ojos y el corazón de María. A la dimensión cristológica se une la antropológica: el Rosario «"marca el ritmo de la vida humana", para armonizarla con el ritmo de la vida divina [...]» (RVM 25).

### e) *Las letanías*[67]

#### α. El himno *Akáthistos*

Las letanías marianas están compuestas de dos elementos: alabanza y súplica *(litaneía*, griego, significa «oración de súplica»). Encuentran su origen en Oriente; las letanías marianas bizantinas más conocidas son las del himno *Akáthistos* (literalmente: para cantar «no sentados», con gran respeto, como se escucha el evangelio)[68]. El texto consta de

[66] Véase, entre otros, Charamsa, *Il Rosario...*, o.c.; S.M. Perrella, «Il Rosario nel magistero dei Papi [...]», en Cecchin (ed.), *Contemplare Cristo...*, o.c., 61-173 (156-168); Íd., *La Madre di Gesù...*, o.c., 227-238; Íd., *Ecco tua Madre...*, o.c., 380-401; De Fiores, *Dizionario*, II (2006) 1402-1413.

[67] Cf. C. Kammer, *Die Lauretanische Litanei* (Innsbruck 1960); J. H. Newman, *Litanie lauretane* (Casale Monferrato 1985); Roschini, *La Madonna...*, o.c., IV, 308-313; Íd., *Maria Santissima...*, o.c., IV, 167-169; G. Besutti, «Litanie», en NDM (1985) 759-767; W. Dürig, «Lauretanische Litanei», en ML 4 (1991) 33-42; Pedico, *La Vergine Maria...*, o.c., 94-100; G. Basadonna - G. Santarelli, *Litanie lauretane* (Ciudad del Vaticano 1997); J. L. Bastero, «Sinopsis histórica de las Letanías Lauretanas», en T. Trigo (ed.), *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. J. L. Illanes* (Pamplona 2004) 1339-1362. DPPL 203; I. M. Calabuig - S.M. Perrella, «Litanie», en *Mar* (2009) 719-726; M. Hauke, «Die Lauretanische Litanei. Systematische Aspekte marianischer Volksfrömmigkeit»: *SS.MJ* 15 (2/2011) 56-88.

[68] Cf. E. Toniolo, «Akáthistos», en NDM (1985) 16-25; Íd., *AKATHISTOS. Saggi di critica e di teologia* (Roma 2000); Íd., «Maria "donna nuova" nella testimonianza

un proemio y 24 estrofas (llamadas «estancias»); el himno es recitado íntegramente el quinto sábado de cuaresma, parcialmente también en otras ocasiones. Se remonta aproximadamente al 500 y parece anterior a Romano el Meloda (inicio del siglo VI), a quien a menudo se le atribuye. La segunda parte del proemio (añadido más tarde) se refiere a la liberación de Constantinopla en el 626, atribuida a la invocación de la Virgen. La gente dio gracias en pie a María durante toda la noche: de ahí el nombre «no sentado»[69].

Citamos como ejemplo una parte de la «estancia» 23: «Salve, oh tienda del Verbo de Dios. Salve, oh arca dorada por el Espíritu. Salve, gloria venerable de los sacerdotes piadosos. Salve, tú eres para la Iglesia potente baluarte. Salve, por ti enarbolamos trofeos; salve, por ti los enemigos sucumben. Salve, remedio de mis miembros; salve, salvación de mi alma»[70].

El *Akáthistos* es común a los hermanos ortodoxos y a los católicos de rito bizantino: es un puente vetusto y solemne hacia la plena comunión de fe con las iglesias de Oriente. Pero también para los hermanos evangélicos de Occidente, para los que el culto a María es todavía piedra de tropiezo, podría constituir un auténtico valor y una base de diálogo: por su antigüedad; por la forma de alabanza, que redunda —si se hace bien— en gloria del Señor; por el sustrato cristológico-eclesial; por la doctrina rica y sobria, libre de exaltaciones, que brota del misterio mismo de la encarnación, es decir, del primer artículo de fe cristológica profesado por todas las iglesias[71].

### β. Las Letanías lauretanas

Hacia el 800 el himno *Akáthistos* fue traducido al latín y comenzó a influir en los países de Occidente. Las letanías latinas más antiguas son las de los santos (siglo VII), que sirven de modelo para las letanías sucesivas. La invocación *Sancta Maria* es completada por otros títulos, como (primero en el siglo VIII) *Sancta Dei genitrix* y *Sancta Virgo virginum*. Entre las distintas letanías marianas solo fueron aprobadas para el uso público las Letanías Lauretanas, como eran llamadas las letanías de los peregrinos a Loreto en el siglo XVI. Pero los textos se remontan al menos al 1200[72]. La estructura se articula (hoy) de este modo: las tres invocaciones iniciales, 12 invocaciones bajo el título «madre», 6 bajo el título «virgen», 13 invocaciones simbólicas (con un fuerte sello veterotestamentario), 4 invocaciones a María como auxiliadora (de los enfermos,

liturgica: Maria nella liturgia orientale», en HAUKE, *La donna e la salvezza*, o.c., 100-111; T. NIKOLAOU, «Akáthistos Hymnos», en ML 1 (1988) 66s. Edición italiana con texto griego primero y apéndice musical: R. CALZECCHI ONESTI (ed.), *Inno Akáthistos alla Madre di Dio* (Rímini 1995). DPPL 207.

[69] Cf. TONIOLO, *AKATHISTOS...*, o.c., 4.

[70] Cf. TONIOLO, «Akáthistos», a.c., 21.

[71] Ibíd., 24s.

[72] Tal vez el autor sea un profesor de París, Magister Simon: DÜRIG, «Lauretanische Litanei», a.c., 34.

de los pecadores, de los afligidos, de los cristianos), 13 invocaciones a María como reina.

Tras la aprobación oficial (1587, Sixto V; 1601, Clemente VIII) se añadieron nuevas invocaciones en las que resuenan peticiones importantes: «reina del santo Rosario» (1675), «reina concebida sin pecado original» (1846-1884), «madre del buen consejo» (1903), «reina de la paz» (1917, primera guerra mundial), «reina asunta al cielo» (1950), «madre de la Iglesia» (1980), «reina de la familia» (1995). Las letanías impresas en 1572 contienen 43 invocaciones, mientras que hoy tenemos 51. Entre los títulos preferidos en las Letanías aparecen los estructurados por las invocaciones «madre», «virgen», y «reina». Los otros, según Roschini, podrían ser resumidos bajo la voz «mediación universal». Así llegamos a cuatro ideas fundamentales para el análisis dogmático: la maternidad divina, la virginidad perpetua, la mediación universal y la realeza. Las 51 invocaciones son casi «fulgidísimas estrellas» que iluminan «la singular grandeza de la Madre de Dios, la deslumbrante virginal pureza de su cuerpo y de su alma, el brazo fuerte y potente de la Mediadora universal, el corazón magnánimo y tierno de la Reina de la tierra y del Cielo»[73].

### f) *Otras oraciones importantes*

Un criterio de relieve para evaluar el papel de una oración (también como fuente de la dogmática) es el reconocimiento por parte de la autoridad eclesiástica y la dotación de indulgencias. Según el nuevo Manual de las indulgencias (1999), todas las oraciones marianas aprobadas están dotadas de una indulgencia parcial[74]. Dado que las conferencias episcopales son invitadas a publicar un manual específico para sus regiones, el Manual general contiene solo pocas oraciones de valor universal. Son mencionadas el Rosario, el Magníficat[75], el Ángelus (y el Regina coeli), «María, madre de gracia»[76], el «Memorare» (que se inspira en san Bernardo)[77], la «Salve Regina»[78], «Santa María, socorre a los pobres»[79], el *Sub tuum praesidium*

[73] Roschini, *La Madonna...*, o.c. IV, 313.

[74] Manuale delle Indulgenze *(Enchiridion indulgentiarum)* (Ciudad del Vaticano 1999) 69.

[75] Véase supra, 26-27.

[76] La invocación «Madre de gracia», junto a la de «Madre de misericordia», aparece más o menos en la época en que nace la *Salve Regina*. Hacia el 1100 hallamos una entera letanía dedicada a María como madre de gracia: O'Carroll, *Theotokos...*, o.c., 255.

[77] Cf. Roschini, *La Madonna...*, o.c. IV, 407; T. Maas-Ewerd, «Memorare», en ML 4 (1992) 411. El texto entero es testimoniado por primera vez en el siglo xv. La oración es impresionante por la confianza inmensa demostrada en la intercesión de la Bienaventurada Virgen.

[78] Cf. Roschini, *La Madonna...*, o.c., IV, 293-304; Íd., *Maria Santissima...*, o.c., IV, 143; AA.VV., «Salve Regina», en ML 5 (1993) 648-650; O'Carroll, *Theotokos...*, o.c., 317s. La antífona mariana final más famosa es cantada ya en la época de san Bernardo. «Después del Avemaría, la oración mariana más bella y más universal es, indudablemente, la "Salve Regina"»: Roschini, *La Madonna...*, o.c. IV, 294.

[79] Cf. Roschini, *La Madonna...*, o.c. IV, 406: una oración proveniente de la época carolingia, atribuida (erróneamente) a san Agustín.

(la oración mariana más antigua)[80], la novena antes de la solemnidad de la Inmaculada, el pequeño oficio de la Bienaventurada Virgen María[81] o de la Inmaculada Concepción, las Letanías lauretanas. De la tradición oriental se resaltan el himno *Akáthistos* y el Oficio *Paraclisis,* una antología de himnos de súplica, usada con preferencia en las dos semanas antes del 15 de agosto, pero también una oración copta[82].

## 3. Periodicidades en el ciclo semanal, mensual y anual

La costumbre de dedicar el sábado a María se remonta a la época carolingia (hacia el 800)[83]. Entre las distintas explicaciones, la referencia más común es el hecho de que María «en el "gran sábado", cuando Cristo yacía en el sepulcro, fuerte únicamente por la fe y la esperanza, sola entre todos los discípulos, esperó vigilante la resurrección del Señor»[84].

El primer sábado de mes ha recibido una importancia particular por el mensaje de Fátima: se prometen las gracias necesarias para morir en paz con Dios a todos aquellos que, durante cinco meses consecutivos, se confiesen el primer sábado de mes (o poco antes), reciban la comunión y contemplen durante 15 minutos los misterios del Rosario[85]. Más antiguo es el uso (hoy poco seguido) de los 15 sábados de preparación a la fiesta del Santo Rosario.

La costumbre de dedicar a María un mes entero aparece en Occidente en la época del Barroco. Hallamos ya en el Medievo un vínculo entre la simbología primaveral del mes de mayo y la devoción mariana; pero el entero mes de mayo es dedicado a María solo a partir de los siglos XVIII y XIX. Ciertos países de la parte meridional del globo prefieren para esta devoción su mes primaveral, como el mes de noviembre en algunos

[80] Véase ya supra 55; M. F. PERILLO, «Sub tuum praesidium. Incomparable Marian Praeconium», en AA.VV., *Mary at the Foot of the Cross,* IV (New Bedford MASS 2004) 138-169; ID., «Il "Sub tuum praesidium": singolare preconio di misteri mariani»: *Immaculata Mediatrix* 8 (2008) 41-67.

[81] El «pequeño oficio» de la Virgen proviene del ambiente monástico y se coloca originalmente el sábado (en el siglo VIII). Se trata de oraciones que completan el Oficio divino (la Liturgia de las horas), que es más amplio. Hoy esta devoción se halla en varias familias religiosas, en particular en los cistercienses. Además, el «Pequeño Oficio de la BVM» sirve como breviario más breve para los laicos y para religiosos y religiosas no clérigos. Antes de la reforma litúrgica de Pío V, el «pequeño oficio» formaba parte del breviario cotidiano; el Papa abolió esta práctica e introdujo, en cambio, el Oficio de Santa María en sábado, que existe todavía hoy. Cf. ROSCHINI, *La Madonna...,* o.c., IV, 323-326; ID., *Maria Santissima...,* o.c., IV, 97, 123s, 137s, 166s; F. BAUMEISTER - D. V. HÜBNER, «Offizium marianum», en ML 4 (1992) 681s; O'CARROLL, *Theotokos...,* o.c., 219s.

[82] MANUALE DELLE INDULGENZE, 67-76, 81s. Casi todas las oraciones con indulgencia de la edición anterior son publicadas (latín/italiano) en *Preghiere & canti liturgici* (Milán [7]2003). Véase también, con una selección más reducida, el *Lodate Dio* (Lugano 1985), n.84-95.

[83] Cf. ROSCHINI, *La Madonna...,* o.c., IV, 337-344; S. ROSSO, «Sabato», en NDM (1985) 1216-1228; DE FIORES, *Maria, Madre di Gesù...,* o.c., 272. DPPL 188.

[84] *Collectio Missarum de b. Maria Virgine,* praenotanda 36: *Enchiridion Vaticanum* 10, n.771.

[85] Cf. supra, 272-273. Una preparación de este uso existe ya en la consagración a la Virgen del primer sábado de mes, recomendado por san Juan Eudes y J. J. Olier (siglo XVII).

países de América Latina (Argentina, Chile, Paraguay) y en Sudáfrica. Después de la Reforma litúrgica es importante ligar la devoción mariana con el tema dominante del tiempo pascual, que comprende una gran parte del mes de mayo[86]. Pablo VI dedicó una encíclica entera al mes de mayo *(Mense maio,* 1965)[87].

León XIII, en 1898, dispuso que todo el mes de octubre fuese consagrado a la oración del Rosario[88].

El mes mariano para los orientales de rito bizantino (tanto católicos como ortodoxos) es, desde el Medievo, el mes de agosto, concentrado en la solemnidad de la Asunción de María al cielo. En las dos semanas anteriores a la fiesta, esta se prepara con el ayuno, mientras las dos semanas siguientes aparecen como «posfiesta».

También en la iglesia copta en Egipto, que recuerda con particular afecto la estancia de la Sagrada Familia en su territorio, existe un mes entero dedicado a María: el cuarto mes del calendario copto, del 10 de diciembre al 8 de enero, que culmina en la fiesta de Navidad. Antes se hace un ayuno de 46 días, llamado también «ayuno de María», que la Madre de Dios habría observado antes del nacimiento de Jesús niño. Durante el mes mariano hay una vigilia nocturna cotidiana con oraciones de rico contenido mariano, sobre todo los cantos llamados «theotokie»[89].

## 4. La consagración a María[90]

### a) *El significado de «consagración»*

El término «consagración» (acto o rito con el que se hace sagrada una persona o cosa) viene del verbo *consecrare* y significa hacer sacro,

[86] Cf. DPPL 191; S. Rosso, «Mese mariano», en NDM (1985) 935-945; K. Küppers, «Mai», en ML 4 (1992) 242s; K. Küppers - H. Rzepkowski, «Maiandacht», en ML 4 (1992) 244-248; De Fiores, *Maria, Madre di Gesù...,* o.c., 271s; Pedico, *La Vergine Maria...,* o.c., 113-125; C. Maggioni, «Mese mariano», en *Mar* (2009) 836-844.

[87] EE 7, n.831-844.

[88] Encíclica *Diuturni temporis:* EE 3, n.1420.

[89] Cf. TMPM IV, 802-821.

[90] Cf. Roschini, *La Madonna...,* o.c., IV, 490-502; J. M. Canal, «La consagración a la Virgen y a su Corazón Inmaculado», en PAMI (ed.), *Alma Socia Christi* XII (Roma 1956) 221-348; AA.VV., *Teologia e pastorale della consacrazione a Maria* (Padua 1969); Íd., *La consagración a María* (Estudios Marianos 51; Salamanca 1986); L. Scheffczyk, «Weihe», en ML 6 (1994) 696-698; Íd., *Maria, Mutter und Gefährtin Christi,* o.c., 251-263; Íd., «Die "Marienweihe" in Leben und Lehre Johannes Pauls II. unter systematischem Aspekt», en Ziegenaus (ed.), *Totus tuus. Maria in Leben und Lehre Johannes Pauls II* (Mariologische Studien 18; Ratisbona 2004) 109-124; De Fiores, «Consacrazione», en NDM (1985) 394-417; Íd., *Maria, Madre di Gesù...,* o.c., 292-295; Íd., *Dizionario* I (2006) 1-20 (affidamento), 359-413 (consacrazione); Calkins, *Totus tuus...,* o.c.; Íd (ed.), *Totus tuus. Il magistero mariano di Giovanni Paolo II* (Siena 2006) 26-29, 352-358; Íd., «Consecration and Entrustment», a.c.; Ziegenaus, *Maria in der...,* o.c., 387-390; O'Carroll, *Theotokos...,* o.c., 107-109; A. Apollonio, «La consacrazione a Maria»: *Immaculata Mediatrix* 1/3 (2001) 49-101; Gherardini, *Sta la regina alla tua destra...,* o.c., 169-190; E. M. Toniolo, «La forma impegnativa di culto mariano: la consacrazione personale a Maria», en Íd., *La Vergine Maria...,* o.c., 237-250; Hauke, *Totus tuus...,* o.c.; Íd., «Die Weihe der Welt an die Gottesmutter Maria», en *SS.MJ*

> o sea, de profana volver sagrada una persona o una cosa, dedicándola establemente a Dios y al culto divino. [...] La consagración no es solo un dar en custodia, sino que es un dar en propiedad; no es un dar en propiedad por algún tiempo, sino para siempre[91].

La consagración a la Madre de Dios es, sin duda, el culmen de la devoción mariana. «Consagración» indica, resumiendo, que un objeto, una persona o una comunidad son confiados a la Madre de Dios. Una consagración así tiene lugar a través de una oración que expresa la dedicación a María y la petición de obtener su protección. Pío XII define la consagración como un «don entero de sí»[92], mientras Juan Pablo II puede hablar también de una «acogida» filial de María[93]. No hay ninguna diferencia esencial entre los términos «entrega» y «consagración», los dos usados por Juan Pablo II[94]. En el término «entrega», que aparece más veces en el lenguaje del Papa, se acentúa el abandono filial, mientras la «consagración» implica un «ponerse-a-disposición-de»[95]. El término «consagración» «es, sin duda, más vasto y comprensivo que los otros términos que el mismo *Directorio* (DPPL, 2002, n.104) recuerda, y son probados por experiencias históricas en una directa relación con María: *oblatio, servitus, commendatio, dedicatio* (ofrecimiento, servicio, entrega, dedicación)». Al término «entrega» «le falta la connatural tensión a lo sagrado, que el término "consagración" contiene»[96]. Por claridad sistemática parece más oportuno dar la preferencia al término «consagración»[97].

### b) *Fundamento bíblico*

La consagración a María, como «don entero de sí», ¿está ya presente en la Sagrada Escritura?[98]. Según Juan Pablo II, la entrega a la Madre de Dios se basa en su maternidad espiritual, que se manifiesta en las palabras del Salvador en la Cruz (Jn 19,26s). En Juan, cada hombre es confiado al cuidado materno de María. Al mismo tiempo, Juan aparece como primer testigo de la entrega a María, porque acoge a la Madre de Dios «entre

14 (2-2010) 67-91; Íd., «La consacrazione alla Vergine Maria nella teologia tedesca del xx secolo», en AA.VV., *La Consacrazione alla Vergine Maria*..., o.c. (2011) 269-320; Perrella, *Ecco tua Madre*..., o.c., 477-515; Íd., «Affidamento/consacrazione», a.c. (2009).

[91] Roschini, *La Madonna*..., o.c., IV, 493s.

[92] Alocución del 21-1-1945: Pío XII, *Discorsi e radiomessaggi*, VI (Ciudad del Vaticano 1961) 281.

[93] Carta a Mons. Lorenzo Bellomi (15-8-1984), citada en De Fiores, *Maria, Madre di Gesù*..., o.c., 294.

[94] Una discusión clarificadora y precisa sobre este punto se encuentra en Calkins, *Totus tuus*..., o.c., 143-152.

[95] Cf. Gherardini, *Sta la regina alla tua destra*..., o.c., 170-172.

[96] Toniolo, «La forma impegnativa...», a.c., 240s, a propósito de las reservas expresadas por el DPPL (n.204), frente al término de «consagración» que también aparece en el título de dicho número («La consagración - entrega a María»).

[97] Véase también Apollonio, «La consacrazione a Maria», a.c., 96-98; Calkins, *Totus tuus*..., o.c., 277s; Íd (ed.), *Totus tuus*..., o.c., (2006) 26-29.

[98] Para el fundamento bíblico, véase Apollonio, «La consacrazione a Maria», a.c., 60-71; Hauke, *Totus tuus*..., o.c.; 135-139.

sus propias cosas» *(eis ta idia)*. Las palabras del crucificado constituyen una comunión de vida entre María y Juan[99]. Esta interpretación simbólica del texto joánico es reforzada por el título «mujer» con que es llamada María, igual que en las bodas de Caná (Jn 2,4). María aparece así como la nueva Eva, «la mujer» por excelencia (Gén 3,15). El pasaje joánico es leído a la luz de la tradición, que traza más claramente las líneas ya presentes en el texto mismo. La explicación de Jn 19 como fundamento de la maternidad espiritual de María, se manifiesta con claridad desde el siglo XII (Ruperto de Deutz), pero encuentra ya algún esbozo preparatorio en el tiempo patrístico[100].

La alusión a la maternidad espiritual de María en las palabras de Jesús crucificado es un primer punto de partida para la consagración a la Madre de Dios. Otro motivo bíblico es el ejemplo de Jesucristo mismo que se hizo dependiente de la cooperación de María a través de la Encarnación. La entrega a María se funda sobre el don que el Hijo de Dios ha hecho de sí mismo a su madre. Esta idea, esbozada por Juan Pablo II (RM 46), es desarrollada, sobre todo, por Grignion de Montfort: el Hijo de Dios «glorificó su independencia y majestad en depender de esta amable Virgen en la concepción, en el nacimiento, en la presentación en el templo, en la vida oculta durante treinta años, por fin en la muerte, a la que ella debía asistir, para cumplir con ella un mismo sacrificio y para ser inmolado con su consentimiento al eterno Padre, como en un tiempo Isaac fue inmolado con el consentimiento de Abrahán a la voluntad de Dios. Ella lo amamantó, lo cuidó, lo educó y sacrificó por nosotros»[101].

Un tercer criterio bíblico se muestra en el *fiat* de María en la Anunciación (Lc 1,38). El evangelio de Lucas presenta a María de una manera que recuerda a la figura veterotestamentaria de la «hija de Sión», símbolo de la donación «esponsal» del pueblo a Dios y del cuidado materno por los hijos de Israel. Con esta referencia simbólica, subrayada también por el Vaticano II (LG 55), María aparece como realización ejemplar de la realidad eclesial. Dado que la escena de la Anunciación señala a la Encarnación como obra de la Trinidad, la respuesta a Dios se manifiesta como realización ejemplar del don de sí al Dios trinitario por parte de cada cristiano.

### c) *El camino histórico de la consagración a María hasta el siglo XVII*[102]

Esta intensa devoción mariana se inició tras el concilio de Éfeso (431), cuando iglesias y santuarios eran consagrados a la Madre de Dios.

[99] Cf. RM 45. Otros textos similares son referidos en CALKINS, *Totus tuus...*, o.c., 222-247; ÍD (ed.), *Totus tuus...*, o.c., (2006) 352- 358.

[100] RM 23, cita aquí a ORÍGENES, *Comm. in Ioan.* 1,6 (SCh 120,71.73). Sobre Jn 19 véase supra, 42-43.

[101] MONTFORT, VD (= *Trattato...*), n.18 (ed. S. De Fiores, 2000) 29.

[102] Cf. para el entero recorrido histórico DE FIORES, «Consacrazione», a.c., 398-406; ÍD., «Consacrazione», en ÍD., *Dizionario*, I (2006) 361-378; CALKINS, *Totus tuus...*, o.c., 41-156; APOLLONIO, «La consacrazione a Maria», a.c., 72-91; HAUKE, *Totus tuus...*, o.c., 139-143.

Ya esta forma de consagración indica que no se trata solo de una simple súplica. Se sobreentiende un efecto objetivo que permanece como relación de bendición y protección. Esta relación se vuelve más intensa si una persona o una comunidad se consagran a María.

La consagración a María es preparada en la Iglesia antigua por el recurso confiado a la Madre de Dios en la oración, pero también por la mirada a María, consagrada a Dios como modelo de las vírgenes[103]. Ya la primera oración mariana, el *Sub tuum praesidium*, del siglo III, es muy próxima a un acto de consagración. San Ildefonso de Toledo (siglo VII) se proclama *servus Mariae*[104]. La primera ofrenda total de sí a María, formulada en términos de consagración, se halla en una homilía de san Juan Damasceno (†749), en la que viene resumida la enseñanza mariológica de los Padres: «También nosotros hoy nos presentamos a ti, oh Soberana, madre de Dios virgen: sujetamos nuestras almas a ti, esperanza nuestra, como a un ancla firme e inquebrantable, consagrando a ti mente, alma, cuerpo, todo nuestro ser [...]»[105]. «Contamos ya en el Damasceno con una verdadera espiritualidad mariana por las características de la totalidad y perennidad, si bien no tiene todavía una estructura sistemática»[106].

En el Medievo, personas singulares y varias órdenes religiosas se consagraron a María. Tenía lugar también la entrega solemne de niños a la protección y al servicio de María. En el siglo XIII la Orden de los Siervos de Santa María, nacida en Florencia, se propuso servir al Señor mediante la dedicación a la Virgen.

Un matiz particular llega con la influencia del amor caballeresco: «el caballero rinde homenaje a una dama casada, de la que está enamorado, aunque con un amor platónico, ya que ella es un ideal intangible. En el campo religioso el amor cortés influye sobre la relación con María, la dama por excelencia o la "Madonna" [...]». Los caballeros teutones prometían en su voto: «Prometo ser puro en el cuerpo, sin bienes propios y obediente a Dios, a santa María y a ti, maestro de la orden»[107].

A la espiritualidad carmelitana está ligado el uso del escapulario. Se trata, en primer lugar, de una parte del hábito monástico, una banda de tela con apertura por la cabeza, pendiente sobre el pecho y sobre la espalda. El mismo vestido, «en miniatura», es usado después también por los laicos y se convierte en el escapulario en sentido propio: dos pequeños trozos de tela con una imagen sagrada, reunidos con cintas que se apoyan en la espalda. La tradición carmelitana remite al 16 de julio de 1251 la aparición de María a Simón Stock, carmelita inglés (llamado «general» de la orden, por haber desempeñado este cargo en el curso de su vida religiosa). Teniendo en la mano el escapulario, María habría

[103] Cf. HAUKE, «Jungfrauen (Maria als Vorbild der Jungfrauen)», en ML 3 (1991) 484-487.

[104] ILDEFONSO, *De virginitate perpetua s. Mariae* 12 (PL 96,105-108). Cf. GAMBERO, *Maria nel pensiero...*, o.c., 24s.

[105] *Hom. in Dorm.* I,14 (PG 96,720), traducida en DE FIORES, «Consacrazione», a.c., 400.

[106] DE FIORES, «Consacrazione», a.c., 400.

[107] Ibíd., 401.

dicho: «Esto será un privilegio para ti y para los tuyos. Quien muera revestido de él se salvará».

Una falsificación (probablemente de origen siciliana) es la llamada «Bula Sabatina» con la que Juan XXII (1322) habría referido una aparición tenida por él, según la cual la Virgen aseguraba que todos los carmelitas (y sus terciarios) que hubiesen observado la castidad de su estado, hubiesen rezado y llevado el hábito del Carmelo, serían liberados del purgatorio el primer sábado tras la muerte.

Independientemente del valor histórico de las noticias citadas, el uso del escapulario por parte de los terciarios de la orden carmelitana es una expresión visible de la dedicación a María y de su protección (como un «manto»). Con la idea del «vestido» puede ser asociado el vestido bautismal, signo de la dignidad de los hijos adoptivos de Dios, confiada a la Madre de Dios. El hábito del monje remite a los compromisos del Bautismo, que deben observarse con cuidado en la vida religiosa. El Manual de las indulgencias promete una indulgencia parcial a todos los fieles que usan un objeto de devoción debidamente bendecido. Se indica también el escapulario («crucifijo o cruz, corona [= Rosario], escapulario, medalla»)[108]. La función religiosa del escapulario es similar a aquella de la «medalla milagrosa», que hoy está muy difundida[109].

A partir del siglo XVI la consagración a María fue acogida por las Congregaciones marianas, asociaciones de fieles devotos de la Virgen, guiadas por jesuitas. Los miembros prometían un ofrecimiento total a María, un servicio perpetuo[110]. En una fórmula de admisión a la Congregación Mariana de 1622 hallamos por primera vez la palabra *consecrare* para manifestar la propia voluntad de ponerse bajo el patrocinio de María.

### d) *La propuesta de Grignion de Montfort*[111]

La enseñanza más profunda y difundida sobre la consagración a María es la de Luis María Grignion de Montfort (†1716), con su célebre «Tratado de la verdadera devoción a María» (=VD). El tratado permaneció oculto y desconocido durante mucho tiempo, pero tuvo un notable éxito tras su publicación en 1843. Grignion recalca que la dedicación a María corresponde a la obra de la salvación: Dios ha confiado a su consentimiento la Encarnación; conviene, por tanto, confiarse a ella para

[108] MANUALE DELLE INDULGENZE (1999), *Norme sulle indulgenze,* n.15 (p.26).

[109] Véase supra, 267-268.

[110] Un cambio radical y luego una fuerte caída llegó en 1968, cuando los jesuitas abandonaron el nombre de «Congregaciones marianas», sustituyéndolas por «Comunidades de vida cristiana»; fue eliminada también la expresión «consagración a María». Sobre la devoción mariana de los jesuitas, véase J. STIERLI, «Jesuiten», en ML 3 (1991) 373-375.

[111] Cf. DE FIORES, «Consacrazione», a.c., 404s; ÍD., «Presentazione», en ÍD. (ed.), *San Luigi M. Grignion da Montfort, Trattato della vera devozione alla santa Vergine e Il segreto di Maria* (Cinisello Balsamo [11]2000) 5-17; ÍD., *Dizionario* I (2006) 372-374; A. ZIEGENAUS, «Die vollkommene Hingabe an Jesus durch Maria nach Ludwig-Maria Grignion von Montfort», en ÍD., *Totus tuus...,* o.c., 31-45; B. CORTINOVIS - S. DE FIORES – E. VIDAU (eds.), *Spiritualità trinitaria in comunione con Maria secondo Montfort* (Roma 2002).

formar en nosotros la vida de Cristo. El Hijo de Dios quiere ser formado cada día de nuevo en los miembros de su cuerpo místico por medio de su Madre. María es el camino más eficaz y más rápido para encontrar a Cristo y para crecer en la santidad (VD 152-168). La perfecta consagración a Jesús tiene lugar por medio de la total consagración a María. Así como María es la criatura más parecida a Cristo, la dedicación a ella hace al alma sumamente conforme al Salvador. Grignion subraya que esta consagración es una perfecta renovación de las promesas bautismales (VD 120). Ofrecimiento «total» significa ofrecer a María nuestro cuerpo y nuestra alma, los bienes presentes y futuros, incluso los bienes espirituales (méritos, virtudes y obras buenas) (VD 121). Con esta consagración se busca hacer todo a través de María, con María, en María y por María, para que todo suceda más perfectamente a través de Jesús, con Jesús, en Jesús y por Jesús (VD 257). Como la primera venida de Cristo fue preparada por medio de María, del mismo modo será preparada también la segunda venida al final de los tiempos. Pero, mientras en la primera venida de Cristo, María permanecía casi oculta (para no oscurecer el contacto con Jesús), en la segunda venida debe ser conocida, para que los hombres aprecien y amen más al Salvador (VD 49-50).

La espiritualidad de Grignion influyó profundamente en Juan Pablo II[112]. Además tenemos el ejemplo precedente de san Maximiliano Kolbe, que apreció mucho la enseñanza de Montfort, añadiéndole el misterio de la Inmaculada. El lema *Totus tuus* sobre el escudo pontificio de Juan Pablo II se encuentra ya en el «Tratado de la verdadera devoción [...]», en una cita de Buenaventura (VD 216)[113] y en una oración latina compuesta por el santo: *tuus totus ego sum, et omnia mea tua sunt, o virgo super omnia benedicta*[114]. En la *Redemptoris Mater*, Juan Pablo II menciona, para la devoción mariana, el precioso testimonio de personas individuales y de comunidades enteras. «A este propósito, me es grato recordar, entre tantos testigos y maestros de la espiritualidad mariana, la figura de san Luis María Grignion de Montfort, el cual proponía a los cristianos la consagración a Cristo por manos de María, como medio eficaz para vivir fielmente los compromisos bautismales» (RM 48).

La consagración total a María según Grignion implica un personal compromiso por parte del consagrado. El efecto de esta consagración es más intenso del que se verifica en las consagraciones en las que son confiadas a María otras personas o pueblos enteros. Esta consagración puede ser, por ejemplo, con ocasión del Bautismo o de la renovación de las promesas bautismales.

[112] Cf. CALKINS, *Totus tuus...*, o.c., 62-66; G. RIEDL, «Der Einfluss Louis-Marie Grignions de Montfort (1673-1716) auf die Mariologie Papst Johannes Pauls II», en ZIEGENAUS, *Totus tuus...*, o.c., 47-69.

[113] Cf. S. M. CECCHIN, «"Totus tuus ego sum": la "consacrazione a Maria" nella tradizione francescana»: *Quaderni di Spiritualità Francescana* 26 (2005) 139-185.

[114] L.-M. GRIGNION DE MONTFORT, *Oeuvres complètes* (París 1982) 839. Cf. CALKINS, *Totus tuus...*, o.c., 27; DE FIORES, *San Luigi M. Grignion...*, o.c., 150; PERRELLA, *Ecco tua Madre...*, o.c., 19s, nt. 19.

e) *La consagración de otros y del mundo entero a la Madre de Dios*

La primera consagración de un país entero es la de Hungría, confiada a la Virgen por el santo rey Esteban I (†1038)[115]. Una dedicación de este tipo se inspira en la idea del patronato: el patrono tiene el cometido de defender y proteger a la persona que se confía a él; la protección corresponde a obligaciones especiales de la persona protegida.

El ejemplo más importante para la consagración de otros es la entrega del mundo al Corazón inmaculado de María por parte de Pío XII en 1942, con ocasión del 5ª aniversario de las apariciones marianas en Fátima, durante la segunda guerra mundial. El Papa rezó así[116]:

> A Vos, a vuestro Corazón Inmaculado, Nos, como Padre común de la gran familia cristiana, como Vicario de Aquel al que fue concedido todo poder en cielo y tierra (Mt 28,18), y del cual hemos recibido el cuidado de cuantas almas redimidas con su sangre pueblan el universo mundo, a Vos, a vuestro Inmaculado Corazón, en esta hora trágica de la historia humana, confiamos, entregamos, consagramos no solo a la Santa Iglesia, cuerpo místico de vuestro Hijo Jesús, que sufre y sangra en tantas partes y de tantos modos atribulada, sino también a todo el Mundo dilacerado por atroces discordias, abrasado en un incendio de odio, víctima de sus propias iniquidades.
>
> Que os conmuevan tantas ruinas materiales y morales, tantos dolores, tantas angustias de padres y madres, de esposos, de hermanos, de niños inocentes; tantas vidas cortadas en flor, tantos cuerpos despedazados en la horrenda carnicería, tantas almas torturadas y agonizantes, tantas en peligro de perderse eternamente.
>
> Vos, oh Madre de misericordia, impetradnos de Dios la paz; y, ante todo, las gracias que pueden convertir en un momento los humanos corazones, las gracias que preparan, concilian y aseguran la paz. Reina de la paz, rogad por nosotros y dad al mundo en guerra la paz por que suspiran los pueblos, la paz en la verdad, en la justicia, en la caridad de Cristo. Dadle la paz de las armas y la paz de las almas, para que en la tranquilidad del orden se dilate el reino de Dios.
>
> Conceded vuestra protección a los infieles y a cuantos yacen aún en las sombras de la muerte; concededles la paz y haced que brille para ellos el Sol de la verdad y puedan repetir con nosotros ante el único Salvador del mundo: ¡Gloria a Dios en las alturas y paz en la tierra a los hombres de buena voluntad! (Lc 2,14).
>
> A los pueblos separados por el error o la discordia, especialmente a aquellos que os profesan singular devoción y en los cuales no había casa donde no se hallase honrada vuestra venerada imagen (hoy quizá oculta y retirada para mejores tiempos), dadles la paz y haced que retornen al único redil de Cristo bajo el único verdadero Pastor.
>
> Obtened paz y libertad completa para la Iglesia Santa de Dios; contened el diluvio inundante del neopaganismo, todo materia; fomentad en los fieles el amor a la pureza, la práctica de la vida cristiana y el celo

[115] Cf. Scheffczyk, «Weihe», a.c., 698; G. Tüskes - E. Knapp, «Stephan der Heilige», en ML 6 (1994) 294s.

[116] Pío XII, Radiomensaje del 31-10-1942. Cf. *AAS* 34 (1942) 345s.

apostólico, a fin de que aumente en méritos y en número el pueblo de los que sirven a Dios.

Finalmente, así como fueron consagrados al Corazón de vuestro Hijo Jesús la Iglesia y todo el género humano, para que, puestas en Él todas las esperanzas, fuese para ellos señal y prenda de victoria y de salvación (cf. Enc. *Annum Sacrum*: Acta Leonis XIII, vol. 19, p.79), de igual manera sean ellos para siempre consagrados a Vos y a vuestro Corazón Inmaculado, oh Madre nuestra y Reina del Mundo, para que vuestro amor y patrocinio aceleren el triunfo del Reino de Dios, y todas las gentes, pacificadas entre sí y con Dios, os proclamen bienaventurada y entonen con Vos, de un extremo al otro de la tierra, el eterno Magníficat de gloria, de amor, de reconocimiento al Corazón de Jesús, únicamente en el cual pueden hallar la Verdad, la Vida y la Paz.

### f) *La consagración a María en Juan Pablo II*

«La consagración a María ha alcanzado un culmen de oficialidad con Juan Pablo II»[117]. Entre las varias consagraciones de naciones, continentes y del mundo entero, una atención particular se fija en la «entrega y consagración» del mundo y de «aquellas naciones que de esta entrega y de esta consagración tienen particular necesidad» al Corazón de la Madre de Dios (25-3-1984). «La potencia de esta consagración dura por todos los tiempos y abraza a todos los hombres, los pueblos y las naciones [...] ¡En tu Corazón Inmaculado se desvele para todos la luz de la Esperanza!»[118].

### g) *Profundización sistemática*

Juan Pablo II parte de la consagración de Cristo, cumplida por el Padre y finalizada en el Padre. El pasaje bíblico más citado en este contexto es de la oración sacerdotal en Juan: «Y por ellos yo me consagro *(hagiazo)* a mí mismo, para que también ellos sean consagrados en la verdad» (Jn 17,19). María es perfectamente consagrada por el Espíritu Santo desde el primer momento de su existencia (Inmaculada Concepción). Por esta razón la Madre de Dios está totalmente unida a la consagración redentora de su Hijo. Como fundamento bíblico, el Papa recalca la entrega recíproca entre María y Juan por encargo de Cristo moribundo en la cruz (Jn 19,25-27)[119]. La idea resuena también en el

[117] De Fiores, «Consacrazione», a.c., 406. Cf. Calkins, *Totus tuus...*, o.c.; Íd (ed.), *Totus tuus...*, o.c. (2006) 26-29. 352-358; Apollonio, «La consacrazione a Maria», a.c., 86-91; Perrella, *La Madre di Gesù...*, o.c., 279-296; Íd., *Ecco tua Madre...*, o.c., 477-515; B. Kochaniewicz, «La via mariana polacca e la mariologia di Giovanni Paolo II», en Study (ed.), *La Vergine Maria nel magistero di Giovanni Paolo II* (Ciudad del Vaticano 2007) 1-36 (13-20); J. Krolikowski, «Consacrazione e affidamento a Maria nell'esperienza e nella teologia di papa Giovanni Paolo II», en Study (ed.), *La Vergine Maria...*, o.c., 179- 201.

[118] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. VII/1, 774-777.

[119] RM 45-46.

CCE: «Como el discípulo amado, acogemos en nuestra intimidad (cf. Jn 19,27) a la Madre de Jesús, que se ha convertido en la Madre de todos los vivientes» (CCE 2679)[120]. Jesucristo ha entregado el género humano a María (consagración descendente), una realidad para acoger en la entrega personal de cada persona humana a María (consagración ascendente)[121], acogiendo a la Madre de Dios en nuestra vida.

El presupuesto sistemático más general para la consagración a María es la mediación en Cristo por parte de la Madre de Dios. Juan Pablo II pone un fuerte acento sobre el vínculo entre la maternidad universal de María y la consagración a ella. En la estela de León XIII, de Pío XI y de Pío XII, es necesario recalcar también, de una manera particular, la relación entre la consagración al Sacratísimo Corazón de Jesús y su realeza amén de la relación de la consagración al Corazón Inmaculado de María con su realeza[122]. Este vínculo está ya presente en los santos Ildefonso de Toledo y Juan Damasceno (al inicio, por tanto, de la teología de la consagración mariana). La «esclavitud» de amor, según Grignion, se activa respecto a la «Reina»[123].

La teología de la realeza también hace que se comprenda mejor el fundamento teológico de la consagración, por ejemplo la distinción entre entrega propia y la del mundo entero (que incluye siempre «consagrados» no voluntarios). León XIII, en la encíclica *Annum sacrum,* explica la consagración del mundo entero al Sacratísimo Corazón de Jesús, un tema adecuadamente estudiado por una comisión antes de proceder a la misma. La realeza universal corresponde a Cristo por tres títulos: por derecho natural, adquirido y de libre elección. Como Hijo eterno de Dios, Jesucristo es el Rey de todo el universo (derecho natural). Dado que Él ha procurado la salvación, ofrecida a todos, por medio del sacrificio redentor, toda la humanidad y cada uno de los hombres se han convertido en su pueblo de adquisición (derecho adquirido). Es decir, todos están sujetos a Cristo «en cuanto al poder». La realeza de Cristo (y la redención objetiva) se vuelve eficaz solo cuando es acogida también personalmente (en la redención subjetiva), en la consagración voluntaria de los sujetos singulares[124].

Los tres títulos de pertenencia a Cristo Rey pueden ser aplicados de manera análoga a María Reina. Hace referencia a ello Pío XII en su encíclica *Ad caeli Reginam*[125]. Para la explicación sistemática, «el argumento principal es, sin ninguna duda, la [...] divina maternidad» de María[126]. Pero la realeza de María se debe «también a la parte singular que, por voluntad

[120] «Madre de todos los vivientes» recuerda Gén 3,20.

[121] Cf. CALKINS, *Totus tuus...,* o.c., 222-248.

[122] Esta dimensión está también presente en la mariología de Juan Pablo II, pero no de manera tan acentuada como en los documentos pontificios de los Papas indicados. Lo recalca CALKINS, *Totus tuus...,* o.c., 279s.

[123] Véanse las observaciones de CALKINS, *Totus tuus...,* o.c., 279s. GHERARDINI, *Sta la regina alla tua destra...,* o.c., coloca el tema de la consagración a María como conclusión del tema de la realeza de la Madre de Dios.

[124] Cf. EE 3, n.1424-1441.

[125] Cf. EE 6, n.1122-1171. Véase ya supra, cap. 7.10.

[126] EE 6, n.1154.

de Dios, (Ella) tuvo en la obra de nuestra salvación eterna». Igual que Jesucristo es nuestro Rey no solo por derecho natural (al ser Hijo encarnado de Dios), sino también por derecho adquirido (por la Redención), así también María es Reina por ser Madre de Dios y por la obra en la que Ella estuvo «estrechamente asociada a Cristo»[127].

La maternidad espiritual de María deriva de la cooperación a la Redención, una cooperación que se inició con la Anunciación y culminó a los pies de la Cruz. En la maternidad espiritual de María se muestra la repercusión social de la plenitud de gracia fundada sobre la Inmaculada Concepción. Así como la realeza de Cristo se vuelve plenamente operativa solo cuando es acogida personalmente, también la realeza de María demanda la consagración personal. Solo entonces la mediación materna de la gracia puede actualizarse de manera plena.

En la consagración al Corazón Inmaculado de María nos acercamos a la Madre de Dios, que, a su vez, nos aproxima a Jesucristo y a la Santísima Trinidad. De este modo, la entrega a la Virgen es la acogida perfecta de la consagración a Dios, origen y fin último de toda devoción. Jesús mismo, comenzando con la Encarnación, se ha entregado a María y nos ha confiado a ella en sus palabras de testamento en la cruz. La maternidad universal de la Reina celestial es, por tanto, el fundamento de nuestra respuesta de acoger a María «en nuestra casa» y de hacernos conducir a Cristo, Alfa y Omega de nuestra existencia.

[127] EE 6, n.1155s.

## APÉNDICE
## *LA MARIOLOGÍA EN INTERNET*

Los datos suministrados en internet crecen cada día y cambian continuamente. No obstante esto, parece provechoso sugerir algunas direcciones útiles para el estudio de la mariología.

### — Asociaciones mariológicas

- Pontificia Academia Mariana Internacionalis (desde 1959, como Academia desde 1947): con http://www.pami.info
- Academia Marial, Santuário Nacional de Nossa Senhora Aparecida (Brasil) (fundada 1985): http://www.a12.com/academia
- Associazione Mariologica Interdisciplinare Italiana (AMI) (fundada 1990): www.mariology.it
- Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Mariologie (DAM) (fundada 1951): http://homepage.bluewin.ch/dam
- Ecumenical Society of the Blessed Virgin Mary (ESBVM) (fundada 1967): www.esbvm.org
- Internationaler Mariologischer Arbeitskreis Kevelaer (IMAK) (fundada 1978): www.imak-kevelaer.de
- Mariological Society of America (fundada 1949): http://www.mariologicalsociety.com
- Polskie Towazystwo Mariologiczne (fundada 1999): http://ptm.rel.pl
- Sociedad Mariológica Española (SME) (fundada 1940): www.sociedadmariologica.com
- Société Française d'Études Mariales (SFEM) (fundada 1934): http://www.sfem.free.fr

### — Institutos de investigación y de estudio con grados académicos en mariología

- Cátedra de Estudios Mariológicos Beato Giovanni Duns Scoto, de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Antonianum (Roma), dentro del ciclo de licenciatura para Dogmática o Espiritualidad: http://www.pami.info/pamiindexcattedra.php
- Pontificia Facultad Teológica de los Siervos de María, «Marianum» (Roma): www.marianum.it

- International Mariological Research Institute, University of Dayton (Ohio, Estados Unidos): http://campus.udayton.edu/mary/

### — Otros centros marianos, generalmente con bibliotecas científicas

- Centre for Marian Studies, University of Roehampton http://marianstudies.ac.uk
- Centro de Cultura Mariana (Roma): www.culturamariana.com
- ESBVM (ver supra).
- IMAK (ver supra).
- Institutum Marianum (Ratisbona): http://www.institutum-marianum-regensburg.de
- Instituto Mariológico Torreciudad (& revista *Scripta de María):* http://www.torreciudad.org

### — Revistas y colecciones

- Biblioteca de Theotokos, dirigida por la AMI por Stefano de Fiores: www.mariology.it/pubblicazioni.htm
- Collana di Mariologia, al cuidado de Manfred Hauke (Facultad Teológica de Lugano): http://www.teologialugano.ch
- *Ephemerides Mariologicae* (Madrid), al cuidado de los claretianos: www.vidareligiosa.com/revistas/em/em.htm
- *Estudios Marianos* (Salamanca), al cuidado de la Sociedad Mariológica Española: www.sociedadmariologica.com
- *Madre di Dio,* mensual mariano: http://www.madredidio.it
- *Marian Studies,* published by the Mariological Society of America: http://www.mariologicalsociety.com
- *Marianum* (Roma), al cuidado de la homónima Pontificia Facultad: http://www.marianum.it
- *Mariologische Studien,* herausgegeben vom Vorsitzenden der DAM (Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Mariologie): http://www.verlag-pustet.de
- *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch,* herausgegeben im Namen des IMAK: http://www.teol.de
- *Theotokos,* publicada por la AMI: http://www.mariology.it/pubblicazioni

### — Otras ayudas

- Textos marianos (S. Escritura, Padres, Vaticano II, Juan Pablo II, Siervos de María): *www.testimariani.net*
- Sitio de los Franciscanos de la Inmaculada (Estados Unidos): *www.marymediatrix.com*

— **Sitios web y bibliografías de algunos mariólogos**

(Véanse además, entre otras, las indicaciones de la PAMI)

- Juan Luis Bastero de Eleizalde (Pamplona): http://unav.es/dogmatica/profesores/juanluisbasto
- Vincenzo Battaglia OFM, presidente de la PAMI: http://www.pami.info
- Arthur Burton Calkins (Roma): http://www.christendom-awake.org/pages/Calkins
- Stefano Cecchin, OFM, secretario de la PAMI: http://www.pami.info
- Stefano de Fiores, SMM: http://www.mariology.it
- Antonino Grasso, Instituto Superior de Ciencias Religiosas (Catania): http://www.latheotokos.it
- Manfred Hauke, Facultad de Teología de Lugano (Suiza): http://www.manfred-hauke.de
- Mark Miravalle, Franciscan University of Steubenville (EE.UU.): http://www.markmiravalle.com
- Salvatore M. Perrella, Pontificia Facultad Teológica «Marianum» (Roma): http://www.salvatoreperrella.it
- Leo Scheffczyk, cardenal (1920-2005): http://www.leo-cardinal-scheffczyk.org
- Johannes Stöhr (Colonia): http://www.teol.de/bi-stoe.htm

# *ÍNDICE DE CITAS BÍBLICAS*

## Antiguo Testamento

Nuevo Testamento

# ÍNDICE ONOMÁSTICO

# *ÍNDICE TEMÁTICO*